

مصطلح الهرمنيوطيقا (Hermeneutic) مشتق من الفعل اليوناني (Hermenevein) ومؤنثه (Hermeneia) ^(١)، غير أن بعض الباحثين يرى أن هذا المصطلح مأخوذ من (Hermeneutikikos) بمعنى التوضيح وما يرتبط به وإزالة الغموض عن الموضوع، وإزاحة اللبس عن المطلب. وهناك ارتباط في الجذر المعرفي بين الهرمنيوطيقا، وبين هرمس (Hermes) رسول الآلهة عند الإغريق، وإله الطرق والتجارة ^(٢). ويرى بعض أن هذا الارتباط انعكاس لعملية التفسير الثلاثية الأبعاد:

١- الإشارة.

٢- الموضوع أو النص الذي يحتاج إلى التفسير.

٣- المفسر أو الوسيط الذي ينقل المفهوم إلى المخاطب ^(٣).

مفهوم الهرمنيوطيقا

من أكثر المشكلات تعقيداً في بحث الهرمنيوطيقا، العثور على مصطلح واحد أو عدة مصطلحات تستطيع أن تعكس الحمولة المعنوية للمصطلح في مفهومه الغربي. فيذهب بعض الكتاب إلى أن «التفسير» هو المصطلح المناسب لتوضيح معنى الهرمنيوطيقا، فيما اختار آخرون مصطلح «التأويل» مرادفاً مناسباً للهرمنيوطيقا، وفضل اتجاه ثالث «نظرية التفسير» مصطلحاً معادلاً، على حين ساوق بعضهم الهرمنيوطيقا بمنهج التأويل والتفسير، وبعلمي التأويل والتفسير.

من بين أنصار الاتجاه الثالث الباحث المصري نصر حامد أبو زيد، حيث يقول: «ومصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس). والهرمنيوطيقا - بهذا المعنى - تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح (Exegesis)، على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى

الهرمنيوطيقا وعلم

التفسير

بحث مقارن

محمد بهرامي

التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير»^(٤). أما مؤلف «بنية تأويل النص»، فيرى الهرمنيوطيقا منهجاً في التأويل: «يمكن اعتبار الهرمنيوطيقا على أنه مذهب موغل في القدم، منهج تأويل تمتد جذوره إلى الإيمان بقداسة النص. منهج لحصر العالمين الظاهر والباطن في النص»^(٥).

ثم يشير إلى تحوّل الهرمنيوطيقا من منهج للتأويل إلى «علم التأويل»، ويتحدث عن تماثل تأويل الإسماعيليين، والمتصوّفة، وغيرهم مع مفهوم الهرمنيوطيقا.

إن اختلاف الرؤى في معنى المصطلح يعود إلى اختلاف منطلقات تفسيره، وهي:

١ - المنطلق الأول: اختلاف رؤى المفسرين والباحثين في علوم القرآن الكريم تجاه مفهوم التأويل والتفسير، هذا الاختلاف دفع بعضهم إلى اعتبار التأويل معنىً مناسباً للهرمنيوطيقا، فيما رأى من يعرف التأويل بصيغة أخرى: أن التأويل ليس معادلاً مناسباً لمصطلح الهرمنيوطيقا. مثال ذلك أن الباحث القرآني الذي يرى التأويل مرادفاً للتفسير لا يستطيع أن يترجم هرمنيوطيقا غادامر بالتأويل، إلا أن الباحث الذي يعرف التأويل بأنه خلاف الظاهر يمكنه القول: إن هرمنيوطيقا غادامر هو التأويل بعينه.

٢ - المنطلق الثاني: اختلاف تعاريف الهرمنيوطيقا على مدى المراحل والعهود المختلفة. يعدد ريتشارد بالمر ستة تعاريف للهرمنيوطيقا حسب الترتيب الزمني كالاتي:

١ - نظرية تفسير الكتاب المقدس.

٢ - علم المنهج اللغوي العام.

٣ - علم الإدراك اللغوي.

٤ - أساس المنهج المعرفي للعلوم الإنسانية.

٥ - علم ظواهر الوجود والفهم الوجودي.

٦ - نظم التأويل التي يستخدمها الإنسان للوصول إلى المعاني الكامنة في الأساطير والرموز^(٦).

ففي بعض المراحل يمكن أن تؤدي الهرمنيوطيقا معنى التفسير، بينما يمكن أن تعطي في مراحل أخرى معنى التأويل، أو أسلوب التأويل. فيما يمكن أن تؤدي المعنيين معاً. التأويل والتفسير - في عهود أخرى، كما في حالة هرمنيوطيقا شلايرماخر في تقسيم اللفظ إلى هرمنيوطيقا لغوية، وأخرى ذاتية، أو نفسية؛ حيث يقترب الأول من التفسير، واللفظ الثاني من التأويل.

كما أن هرمنيوطيقا هيدغر و غادامر لا يصدق عليها التأويل تماماً ولا التفسير، فهي ليست تفسيراً؛ لأنها ليست بصدد الوصول إلى قصد المؤلف، وليست تأويلاً لعدم وجود

نحو ارتباط بين المعنى وبين ألفاظ النص، الأمر الذي يفترض وجوده في التأويل . كذلك فإن هرمنيوطيقا بول ريكور لا يمكن عدّها تفسيراً بأي حال من الأحوال، ذلك أنه يعدّ الهرمنيوطيقا عبارة عن أنظمة تأويلية، فيقول في تعريفه لها: «التأويل نشاط فكري يقوم على أساس تفكيك رموز المعنى المختفي في المعنى الظاهري، والكشف عن مستوى الدلالة الضمنية في الدلالات اللفظية»^(٧).

النتيجة: مثلما لا يترجم لفظ الهرمنيوطيقا، في سائر اللغات ويستخدم على صورته الأصلية، فمن الأفضل أن يستخدم المصطلح بلُغتنا أيضاً كما هو من دون ترجمة؛ لأن أي مصطلح يوضع في قبالة لا يمكن أن يعطي تمام المعنى المراد منه، سواء اعتبرناه «تأويلاً» أم «تفسيراً» وسواء جعلناه «منهجاً للتأويل» أم «منهجاً للتفسير»، وسواء أطلقنا عليه «علم التأويل» أم «علم التفسير» .

إضافة إلى ذلك، فإن ثمة مشاكل تواجهنا لدى استخدام عبارات من قبيل علم التفسير، أو منهج التأويل، أو ما شابه؛ لأن من لوازم هذه العبارات أن يكون مصطلح الهرمنيوطيقا علماً أو منهجاً بالمعنى العلمي، في حين أن الهرمنيوطيقا عملية إدراكية فهمية . وعليه يمكن مناقشة كل القضايا والمباحث التي يتوفر عليها معنى الهرمنيوطيقا ومقارنتها بالمباحث التفسيرية من دون أن نترجم المصطلح إلى العبارات التي ذكرناها، على أننا نعلم أنّ الهرمنيوطيقا تدور في نطاق فهم النص .

الموقف من الهرمنيوطيقا

تبلور تياران فكريان مختلفان بين المسلمين إزاء ما يُعرف في الغرب بالهرمنيوطيقا: أ- ذهبت جماعة إلى أن الهرمنيوطيقا هي السبيل الوحيد لفهم النص، ومن أساسياتها التي لا يختلف عليها اثنان من دون الالتفات إلى التغييرات الواسعة التي حصلت على المصطلح، والخلافات الجذرية بين فلاسفة الغرب تجاهه، وفي هذا السياق أخذت تطبّق رؤى بعض المفسرين ومعتقداتهم مع مبادئ الهرمنيوطيقا .

ب- سعت جماعة أخرى إلى إنكار دور مباحث الهرمنيوطيقا في الفهم المنظم للآيات بدعوى طبيعة منبت المصطلح، ومنطلقه ودوافعه، إذ تعتقد أن العوامل الآتية هي سبب تبلور الهرمنيوطيقا وظهورها:

١- عدم انسجام آيات الكتاب المقدس (الإنجيل والتوراة) مع العقل والبراهين العقلية، كالأيات التي تشير إلى جسمانية الله، مثل «وجه الله» و«يد الله»، إلى آخره، أو الآيات التي تتحدث عن سكر نوح (عليه السلام) وزواج لوط (عليه السلام) من بناته وما إلى ذلك .

٢ - عدم انسجام بعض الآيات مع بعضها الآخر، كالأيات التي تدور حول نسب عيسى، فجده في إنجيل متى يعقوب (عليه السلام) بينما جاء في إنجيل لوقا أنه ينحدر من صلب هاني.

٣ - عدم انسجام آيات العهد القديم والجديد مع العلم، كالأيات التي تؤيد صحة علم الهيئة عند بطليموس.

٤ - عدم كون أكثر آيات الكتاب المقدس أو كلها وحيًا. على ضوء البحث في المنشأ الخاص للهرمنيوطيقا استنتج هذا التيار عدم أهمية مباحثها في فهم الآيات؛ لأن القرآن لا يواجه مثل هذه المشاكل، ومن ثم لا يمكن مقارنة هذه المباحث بقضايا التفسير والتأويل بأي وجه من الوجوه.

مناقشة هذا الرأي ونقده

١ - إذا كان المقصود، من هذه النظرة إلى الهرمنيوطيقا، تلك العهود التي سبقت شلايرماخر، فإن هذه المنطلقات لا يمكن افتراضها؛ لأن مثل هذه الشبهات لم تكن مطروحة، ولقرون عديدة إزاء الكتاب المقدس الذي كان يعدّ وحيًا منزلاً محاطاً بالقداسة والنزاهة عند المسيحيين، بحيث لا مجال للاعتقاد بوجود اختلاف بين آياته، أو بينها وبين العلم والعقل، بل إن البروتستانت، وحتى القرن السابع عشر، كانوا ينظرون إلى الآيات والمفاهيم الدينية على أنها مجموعة من المعارف التي لا يداخلها الخطأ، والتي تحتفظ بقداستها، وإن تناقضت مع الاكتشافات العلمية، حيث يصار إلى تخطئة العلم.

إذا كان المراد من الرأي المذكور آنفًا، الهرمنيوطيقا التي تبلورت مع شلايرماخر وتكاملت بعده، فإن تكوينها لم يكن بسبب العوامل التي تبناها أصحاب هذا الرأي، وحتى لو تدخلت في صياغة الهرمنيوطيقا، فإن هناك عوامل أساسية أخرى كان لها التأثير في هذه الصياغة، مثال ذلك أن شلايرماخر الذي يذكر على أنه مؤسس الهرمنيوطيقا غير التقليدية، كان يحاول تقديم أسلوب واحد لفهم النصوص، يكون فعالاً في فهم جميع النصوص، ويزيل الاختلافات بين المفسرين في أساليب التفسير: «كان المتأله الألماني فردريك شلايرماخر أول باحث حاول التأسيس لنظرية عامة في التأويل، يمكن استخدامها أيضاً في النصوص غير الدينية»^(٨).

وكان شلايرماخر يعتقد بأن «الكتاب المقدس ليس بحاجة إلى أي منهج خاص، وتكمن المسألة الأساسية في فهم أي نص بإيجاد ظروف رئيسية لازمة نفسية ولغوية»^(٩)، وأن علم الهرمنيوطيقا في مقام الفهم ليس تخصصاً عاماً، إنما مجرد كثرة من الهرمنيوطيقا التخصصية. وهذا الفن هو واحد في ذاته سواء أكان النص وثيقة قانونية، أم كتاباً مقدساً

ودينياً، أم أثراً أدبياً؛ ولا شك في وجود تباينات بين مختلف أنواع النصوص، ولهذا فإن كل علم يُوجد أدواته النظرية لمسائله الخاصة به، لكن هناك وحدة أكثر أصالة خلف هذه التباينات»^(١٠).

بعد شلايرماخر نظم دييلثي آراءه في الهرميوطيقا متأثراً بسلفه بشدة، واتجه نحو توسيع علم الهرميوطيقا العام، وحاول أن يوجد نوعاً من الارتباط بينه، وبين كل الدراسات الإنسانية، ويستخدم منهجاً واحداً للعلوم الإنسانية، بحيث أصبح أساس هرميوطيقا دييلثي يعتمد على التمايز بين مناهج العلوم الإنسانية، ومناهج العلوم الطبيعية^(١١).

على خطى شلايرماخر ودييلثي، سار هيدغر، وغادامر في مشروع الهرميوطيقا العام، ووضعاً في الاعتبار الفهم الأفضل للنص من خلال الانطلاق من تصورات مغايرة للفهم، وهدف الفهم، وحدود الهرميوطيقا، واستخدما في سبيل ذلك عدة أصول عرفت بأصول الفهم .

٢- لو وافقنا على أدلة النظرية الثانية، ورأينا أن منشأ الهرميوطيقا هو العوامل نفسها التي ذكرها، فإننا لا نستطيع أيضاً أن نغض الطرف عن مباحث الهرميوطيقا والاستفادة منها، أو - على الأقل - عن إجراء مقارنة بينها وبين البحوث المطروحة في علم التفسير؛ لأن الوظيفة الرئيسة للهرميوطيقا هي فهم اللغتين: المكتوبة، والمنطوقة: «كان شلايرماخر أول من اعتبر أن الهرميوطيقا لا تعتمد على المكتوب وحسب، بل إن مسألة الفهم في رأيه - وحتى في أكمل صورها - تتجلى أيضاً في المنطوق»^(١٢).

يقول بول ريكور في تعريف وظيفة الهرميوطيقا: «اللغة، وبخاصة اللغة المكتوبة هي الميدان الأول الذي يتولى علم الهرميوطيقا مسؤولية توضيحه»^(١٣).

كما يقول في بحث الوجود والهرميوطيقا: «الهرميوطيقا نشاط فكري يقوم على أساس تفكيك رموز المعنى المختفي في المعنى الظاهري، والكشف عن مستوى الدلالة الضمنية في الدلالات اللفظية»^(١٤).

إذاً يمكن استخدام عناصر الهرميوطيقا في فهم آيات القرآن، أو إجراء مقارنة بينها وبين علم التفسير؛ لأن القرآن لغة مكتوبة أيضاً، كما أن موضوع التفسير هو هذه اللغة المكتوبة نفسها.

٣- تنطبق على القرآن، أيضاً، بعض العوامل التي عُدَّت في عداد منطلقات الهرميوطيقا، مثال ذلك أن عدداً من الآيات القرآنية يتناقض في ظاهره مع العقل والبراهين العقلية، ولا بد من أن تفسر بشكل يجعلها لا تتضارب معه، كالأيات: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ

أيديهم^(١٥) و﴿ثم استوى على العرش﴾^(١٦) و﴿وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة﴾^(١٧) و﴿ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر﴾^(١٨) وما إلى ذلك .

وفي القرآن آيات لا ينسجم بعضها مع بعضها الآخر في ظاهر الأمر، كآيات: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ و﴿الرحمن على العرش استوى﴾ و﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾^(١٩) فهي لا تتفق مع الآية: ﴿ليس كمثله شيء﴾؛ وكذلك تتناقض الآيات التي تدعم نظرية التكامل مع تلك التي تؤيد نظرية ثبات الأنواع .

فضلاً عن ذلك، فإن المعايير المتبعة في التفاسير، وكتب أصول الفقه لإزالة التناقض بين الآيات، وبينها وبين العقل والعلم، تدلّ على وجود هذه المشكلة في الآيات القرآنية أيضاً.

النتيجة: لا يمكن القبول بالرأي الأول الذي ينم عن إحساس بالهزيمة أمام العلوم الغربية؛ ذلك أنه يتجاهل اختلافات فلاسفة الغرب في المباني، ويناقش بعض البحوث التي تتقاطع مع بعض المبادئ. أما الرأي الثاني الذي يكشف عن ضيق أفق وتعمية للحقائق، فهو أيضاً غير مقبول للأدلة التي ذكرنا. وعليه، لا بد من اختيار طريق وسط لا يفضي إلى الارتباط الشديد، ولا يوحى بضيق الأفق، وقصر النظر، فلا بد من مناقشة مسائل الهرمنيوطيقا واحدة واحدة، والأخذ بتلك التي تؤثر في الفهم الأفضل للآيات القرآنية بلحاظ أصول التفسير وشروطه، وترك العناصر التي يستفاد منها في فهم النصوص الأدبية من دون أن يكون لها فائدة في الآيات القرآنية، باعتبارها كلاماً إلهياً، وليس بشرياً. من هذا المنطلق لنا وقفة أولاً مع هرمنيوطيقا «أريك د. هيرش» ومدى توافق أفكاره، أو اختلافها مع رؤى المفسرين في علوم القرآن، والباحثين فيه .

يعدّ مبحث مجال النص أحد المحاور الأساسية في هرمنيوطيقا هيرش التي تبلورت في إطار الدفاع عن الهرمنيوطيقا الرومانسية، ونقد هرمنيوطيقا هيدغر، وغادامر، إذ ناقش في هذا المبحث مسائل من قبيل الفهم، والتفسير، والنقد، والحكم، والتباين من بين هذه المجالات .

وقبل أن نتطرق إلى نظريات هيرش في هذا المضمار ومن أجل معرفة أفضل لمعتقداته، من المناسب أن نلقي نظرة عابرة على رؤى شلايرماخر، وديلتي، وهيدغر، وغادامر.

الفهم في الهرمنيوطيقا الرومانسية

على امتداد التاريخ، أثبتت الهرمنيوطيقا فعاليتها وفائدتها في الميادين المختلفة؛ ولهذا فإنها تلبّست بمعانٍ عديدة، ففي المرحلة الأولى كان الكتاب المقدس هو محور هذا العلم فعُرف على أنه تفسير الكتاب المقدس، رغم أنه كان يعالج موضوع التأويل في معظم الأحيان، وبمضي الزمن اتسع نطاق هذا العلم، ودخلت في حوزته النصوص غير المقدسة التي تتسم بالغموض والرمزية^(٢٠).

وفي المرحلة الثانية اتضح أن أساليب تأويل الكتاب المقدس تنسجم مع أساليب تأويل سائر النصوص، ويمكن استخدام هذه لتلك وبالعكس، مثال ذلك ما اعتقد به الفيلسوف اليهودي المنشق سبينوزا في عصر العقلانية والتنوير، من أن «معيار تفسير الكتاب المقدس هو فقط ذلك النور العقلي الذي يشترك فيه الجميع»، إلى أن يقول بولتمان في القرن العشرين: «إن الكتاب المقدس يتبع ظروف الفهم نفسها، ونفس الأصول اللغوية والتاريخية التي تستخدم لفهم أي كتاب آخر»^(٢١).

بعد هاتين المرحلتين، أدخل شلايرماخر - الذي تأثر بكانت، وسبينوزا، وغيرهما من الفلاسفة الغربيين المتنورين - الهرمنيوطيقا في مرحلة جديدة، وعدّها بمثابة علم الفهم اللغوي، وحاول تنظيم علم الهرمنيوطيقا وتقنيته بعد أن كان يعرف في العهود التي سبقتها بأنه أكاداس من القواعد، ليجعل منه علماً بإمكانه أن يوفر فهماً لكل قول مهما كان نوعه. وقد أراد شلايرماخر بضوابطه الخاصة به أن يحدّ من سوء الفهم^(٢٢)، ولهذا تتحول الهرمنيوطيقا في رأيه إلى فنّ الفهم، لتُعرف نظريته بنظرية الفهم^(٢٣)، ويصبح السؤال الأساسي في هرمنيوطيقا شلايرماخر هو: «كيف نفهم حقيقة كل الأقوال المنطوق منها والمكتوب؟».

جواباً عن هذا السؤال، يتحدث شلايرماخر أولاً عن الفهم، ثم يضع قواعد وقوانين لتفعيل الفهم على أساسها. وهو ينظر إلى الفهم على أنه تكرار تجربة الأعمال الذهنية لمؤلف النص، ويعتقد بأن عمل الفهم عكس التصنيف، ذلك أن الفهم يبدأ من بيان ثابت جاهز، ويعود إلى الحياة الذهنية التي انبعث منها البيان، فالقائل أو الكاتب يصنع جملة معيئة، يتغلغل المخاطب إلى تكوينها، وإلى التفكير الذي ركّبها، ليقوم في الحقيقة بعملين اثنين:

١- هرمنيوطيقا لغوية.

٢- هرمنيوطيقا نفسية.

ويحصل الفهم من خلال هذه الهرمنيوطيقا الثنائية، حيث يتفرع إلى فهمين، يطلق على أحدهما فهم اللغة، وعلى الآخر فهم القائل، وتعمل اللغة هنا مفتاحاً للوصول إلى فهم القائل. يستنتج شلايرماخر أنه لا مناص من أن التأويل من الفهم، والفهم من التأويل، رغم أن مراده من التأويل - على أكبر الظن - ليس التأويل الذي يدخل في إطار الألفاظ، والمصطلحات لتلتقي بالتالي رؤاه مع رؤى غادامر.

الفهم في هرمنيوطيقا ديلتاي

عدّ ديلتاي علم الهرمنيوطيقا أساساً للمنهج المعرفي للعلوم الإنسانية، ورأى أن هذا

العلم يمكن أن يصبح قاعدة صالحة، وأرضاً خصبة لكل العلوم الإنسانية. ويبحث علم الهرمنيوطيقا - طبقاً لهذا التعريف - في الحركة الذهنية للفهم؛ لأن العلم الذي يدخل في عداد العلوم الإنسانية عند ديلثي هو ذلك العلم الذي يمكن فهم موضوعه المعرفي عن طريق الاستيعاب القائم على أساس النسبة المنتظمة بين التجربة أو الحياة والبيان والفهم^(٢٤).

ولهذا حاول ديلثي أن يجعل الفهم قوة في الإنسان تتقابل من خلالها الحياة مع الحياة. ويعود هذا الفهم إلى مستوى معرفي أعمق يتضمن إدراكاً للشعر، والتصوير، أو الشيء الحقيقي (اجتماعياً كان أم اقتصادياً أم نفسياً) أكثر من الفهم المتاح، وبالتالي فهو عبارة عن فهم الحقائق الباطنية والحياة نفسها.

وفي هذا الإطار، فقد رأى ديلثي أن ميدان علم الهرمنيوطيقا هو العلوم الإنسانية وليس الطبيعية؛ لأنه يعتقد بوجود اختلاف ما بين الفهم والوصف، فالأول ينطبق على العلوم الإنسانية، فيما يجد الثاني معناه في تعامله مع العلوم الطبيعية. وبالنتيجة فإن ديلثي يقول بضرورة وضع تمايز بين التأويل، والتوصيف، أو التبيين^(٢٥)، فالتأويل الذي لا يتنافر مع الفهم هو منهج لدراسة العلوم الإنسانية، والاجتماعية، أما التوصيف فيختص بالعلوم الطبيعية؛ ذلك أن العلوم الفيزيائية والطبيعية تتعاطى مع الأشياء الحسية، ولا علاقة لها بالوعي، والتأويل، والفهم. وعليه، فإن التأويل في هرمنيوطيقا ديلثي مرتبط باللغة ودلالة النص وفكر مبدعه.

الفهم والتأويل في الهرمنيوطيقا الحديثة (هيدغر)

يختلف تصور هيدغر للفهم عن أسلافه، فعلم الهرمنيوطيقا في عقيدته هو نظرية الفهم نفسها، غير أن الفهم يتخذ معنىً خاصاً عنده، فقد أخذ يبحث عن تفسير فلسفي لصفات الفهم وشروطه اللازمة، وعرف الفهم بأنه قدرة إدراك إمكانات الذات للوجود في سياق حياة الشخص، ووجوده في العالم. إن الفهم ليس طاقة أو موهبة للإحساس بموقف شخص آخر، كما أنه ليس القدرة على إدراك معنى بعض تعبيرات الحياة بشكل عميق. إن الفهم ليس شيئاً يمكن تحصيله وامتلاكه، بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم، أو عنصر مؤسس لهذا الوجود يمكن من ممارسة الفهم بالفعل على المستوى التجريبي. الفهم هو أساس كل تأويل، وهو مرتبط بالوجود الإنساني، وله حضور في أية عملية تأويل. وعلى هذا يعدّ الفهم - من الناحية الوجودية - أساسياً وسابقاً على أي فعل وجودي.

البعد الثاني للفهم هو أنه يرتبط بالمستقبل، بوصفه أمراً واقعاً، ما يعطيه صفة الـ (Entwilly fsharakter)، وهي صفة يجب أن تكون أساسية. وعلى هذا فإن الفهم مرتبط بمكانة الشخص (Befindli fshkeit)، بيد أن الفهم نفسه ليس كامناً في الإدراك

البحث لمكانة الشخص ، وإنما في الكشف عن الإمكانيات المتحققة للوجود في متن المكانة الآدمية في العالم . وقد استخدم هيدغر لهذا البعد في الفهم مصطلح الوجودية (Existentialism) ، وهذا الفهم - بالطبع - ليس فهم ما وراء الطبيعة وما فوق الوجود الإنساني ، بل إنه لا ينفصم عن الوجود الإنساني ، كما أن هذا الفهم ليس عملاً ذهنياً بل هو نوع من معرفة الوجود . ولهذا ، فإن الفهم هو أساس اللغة والتأويل ، والتأويل هو عبارة عن إضفاء الصراحة على الفهم^(٢٦) .

الفهم والتأويل في هرمنيوطيقا غادامر

يوصف الفهم في هرمنيوطيقا غادامر ، كما هرمنيوطيقا هيدغر ، بأنه مركز للبحث في الهممنيوطيقا ، ويعتقد غادامر بأن الهممنيوطيقا لا تشير إلى علم التأويل ، أو قواعده ، ولا إلى المنهج المعرفي للعلوم الإنسانية كما هو عند ديلثي ، إنما هي فعل فلسفي نواته : كيف تتيسر عملية الفهم وتكون ممكنة؟^(٢٧) ، ثم ما هو الفهم؟

رأى غادامر ، كما هيدغر ، أن الفهم فعل تاريخي ، بمعنى أن النص لا يفهم إلا في سياق متطلبات العصر ؛ ولهذا فإن الفهم يرتبط دائماً بالزمن الحاضر ، ولا وجود له خارج التاريخ . وأن المفسر له فهم خاص يختص بعصره يجب أن لا ينفك عنه - بل لا يستطيع ذلك - ليقوم بتفسير النص طبق فهم العصر السابق ، وإذا ما فعل ذلك فإن فعله هو بساطة في التفكير حسب غادامر^(٢٨) .

اللغة في هرمنيوطيقا غادامر هي الوجود الذي ينتظم في إطار الفهم ؛ ولهذا فإنه يعدّ الفهم والتأويل شيئاً واحداً ، وأن محصلة الفهم تكشف عن كينونة لغوية وتأويلية . يقول غادامر : «إننا مدينون للرومانسية الألمانية في تحديد أهمية الحوار اللغوي الفطري المنتظم في أي شكل من أشكال الفهم ، فقد علمتنا هذه المدرسة أن الفهم والتأويل هما شيء واحد في النهاية»^(٢٩) .

النتيجة أن تفكيك الفهم عن التأويل ، في رأي غادامر ، ما هو إلا تصور انتزاعي ، وأنه لا معنى للفهم ، والمعرفة بمعزل عن اللغة ، والتأويل .

الفهم في هرمنيوطيقا غادامر الذي يطلق عليه أيضاً «الزمنية (التاريخية) الجذرية» يتوفر على ثلاثة أبعاد غير منفصلة عن بعضها :

١ - المهارة العملية .

٢ - المهارة الفهمية .

٣ - المهارة التفسيرية .

أما في الهرمنيوطيقا الرومانسية، فإن المهارة العملية لم تؤخذ في الاعتبار بوصفها بعداً ثالثاً للفهم، وقد تجاهلها أيضاً هيرش الذي يؤمن بالهرمنيوطيقا الرومانسية. في هرمنيوطيقا غادامر يوجد اتجاهان لتبيين الفهم الهرمنيوطيقي باعتباره ظاهرة لغوية، هما:

- ١ - يبدأ وصف غادامر للفهم الهرمنيوطيقي بتحليل ظاهرة الحوار، فهو يعتقد أن الفهم ودائماً - هو شكل من أشكال الحوار وحادث لغوي يتحقق عبره الارتباط.
- ٢ - إن السنن الثقافية (الأدبية والسياسية والقضائية وغيرها) تتوافر على صورة اللغة بمفهومها الواسع، وعلى هيئة نصوص مدونة في معظم الأحيان، وتفسير هذه النصوص يعني البدء بالحوار معها، ومن ثم يقع الفهم في أجواء اللغة، وميزته هو ما أسماه غادامر «النظم اللغوي»^(٣٠).

الفهم والتفسير في هرمنيوطيقا هيرش

بعد هيدغر وغادامر لا بد من طرح أفكار هيرش في الهرمنيوطيقا، ووضعها على مشرحة النقد، رغم أنه يصنف فكراً من أنصار الهرمنيوطيقا الرومانسية وبخاصة هرمنيوطيقا ديلثي، ويُعدّ منظر هذه الهرمنيوطيقا والناطق بها. تتسم هرمنيوطيقا هيرش بأهمية بالغة لكونها عارضت هرمنيوطيقا هيدغر وغادامر، وحاول هيرش أن يوجّه الانتقاد لأفكار هذين المفكرين. ومن أكبر الإشكاليات التي وقعت بين هرمنيوطيقا هيرش من جهة وهرمنيوطيقا هيدغر، وغادامر من جهة أخرى هي قضايا الفهم، والتفسير، والحكم، والنقد. لمعرفة نظرية هيرش حيال الفهم، والتفسير لا بد من إلقاء نظرة سريعة على مصطلحاته في الهرمنيوطيقا. فلكل نص أدبي - لدى هيرش - معنى معين، ودلالة، أو مصداق محدد، والنص - على هذا الأساس - سيتوفر على أربعة مجالات:

١ - الفهم.

٢ - التأويل أو التفسير على رأي بعضهم.

٣ - الحكم.

٤ - النقد^(٣١).

يتجسد المعنى في النطاقين: الأول والثاني، فيما تتجسد الدلالة في موضوع المجالين الثالث والرابع.

ويطلق هيرش مصطلح الفهم على المهارة الفهمية، ومصطلح التفسير على المهارة التوضيحية، ويعدّ الخلط بين هذين النطاقين خطأ كبيراً لا يغتفر وقع فيه هيدغر وغادامر. والمعنى هو موضوع المهارة الفهمية والتوضيحية، ومراد هيرش من المعنى، هو المعنى

اللغوي للجمل، والمصطلحات الواردة في النص والذي يقصده المؤلف: «أي شيء ينوي الشخص نقله بوساطة سلسلة من العلامات اللغوية المعرفية، هو الشيء الذي يستطيع نقله إلى الآخرين، أو الاشتراك فيه معهم بوساطة هذه العلامات»^(٣٢).

تختلف المهارة الفهمية عن التوضيحية في أن المفسر في الأولى يشير إلى تكوين معنى النص حسب النص نفسه^(٣٣)، ويستفيد من معرفة المؤلف في الفهم الأفضل للنص. في المهارة الفهمية يتحدد هدف المفسر في معرفة الأساس المعنوي للنص عبر مصطلحات النص نفسه بشكل تفسير النص بالنص^(٣٤). بعد أن يفهم المفسر ويستوعب المعاني والمصطلحات التي يعينها الناطق والمؤلف، ويريد أن يشرح ما استوعبه وفهمه ويوضحه ويصفه عليه أن يخرج من مجال الفهم، ويلج في إطار التفسير أو التأويل.

يستخدم المفسر، في مرحلة التفسير، المزيد من المصطلحات، ولا يقيد نفسه بعبارات النص ومصطلحاته، فهو يطمح إلى توضيح ما فهمه من النص إلى الآخرين، وبلغتهم حتى لو اضطر إلى استخدام مصطلحات لا وجود لها في النص؛ ولهذا فإن هيرش يعتقد بأن ما يُكتب من إيضاحات عملية هو تفسير لا فهم؛ لأن الفهم - حسب هيرش - يتمّ بعبارات النص أما التفسير والتوضيح، فيخضع لعبارات المفسر.

في مرحلة المهارة التوضيحية يبرز الاختلاف بين التفاسير والتأويلات، لكن فهم معنى النص هو واحد عند الجميع، فجميع المفسرين يتوصلون إلى نوع واحد من الإدراك إزاء نية المؤلف والمعنى النهائي للنص، فيما يختلفون من ناحية المهارة التوضيحية؛ لأنهم لا يلتزمون بمصطلحات النص ويتجاوزونها إلى غيرها من الاصطلاحات، ومع ذلك، فإنه ليس من الضرورة - حسب اعتقاد هيرش - أن تتناقض هذه التفاسير؛ لأنها تصدر عن افتراض واحد، وهو الفهم المشترك للنص^(٣٥).

ويرى هيرش أن مخاطب النص، وكلّ من يفهمه ويستوعب قصد المؤلف، عليه قبل كل شيء أن يتوفر على خاصيتين اثنتين؛ لأن أي معنى لا يمكن تفسيره إلا بهاتين الخاصيتين:

١ - إمكانية التوالد.

٢ - إمكانية التعيين.

وفي هذا يقول هيرش: «إمكانية التوالد خاصة في معنى اللفظ تجعل عملية التفسير ممكنة، ولولاها لما كان بمقدور أي شخص آخر أن يحقق المطلوب، وبالتالي لأصبحت عملية الفهم، والتفسير مستحيلة. أما قابلية التعيين، فهي خاصة من المعنى وجودها ضروري في حالة وجود شيء مهياً للتوالد، فإمكانية التعيين صفة ضرورية لأي نوع من أنواع المعنى المشترك؛ لأنه في حال عدمها تصبح عملية الاشتراك غير ممكنة. فالمعنى غير المعين ليست

له حدود ولا هوية ثابتة، وعندها لا يمكن أن يتطابق مع المعنى الموجود في ذهن شخص آخر»^(٣٦).

ولا تعني الخاصية الثانية بالضرورة أن يكون المعنى دقيقاً، فالمعنى في هرمنيوطيقا هيرش يمكن أن يكون معيناً لكنه غامض، فتعين المعنى هنا شرط للخاصية الأولى؛ لأنه إذا لم يكن معيناً فلن يستطيع المخاطب بالنص أن يمارس عملية التوليد، ولن يستطيع أن يتصور المعنى الذي يقصده المؤلف، وعليه تصبح عملية توضيح المعنى ممكنة بوجود إمكانية التعيين، كما أن قابلية التعيين تتحقق بوجود إمكانية التوضيح للمعنى، ففي عبارته أعلاه يقول هيرش: «إمكانية التعيين صفة ضرورية لأي نوع من أنواع المعنى المشترك، لأنه في حال عدمه تصبح عملية الاشتراك غير ممكنة»^(٣٧).

يعتقد هيرش أن الخلط بين المهارة الفهمية والتوضيحية، أو التوحيد بين الفهم والتفسير في هرمنيوطيقا غادامر، أو جد إشكاليات أمام غادامر من المتعذر التخلص منها بسهولة، ذلك أن غادامر يؤمن بأن الفهم والتفسير كليهما زمنيان، ولا يستطيع أن يقضي بالفصل بين المهارتين الفهمية والتوضيحية: «الخلط الديالكتيكي بين المهارتين الفهمية والتوضيحية من جانب غادامر أوقعه في تناقضات ومشكلات منطقية، والسعي لإزالة هذا التمايز يؤدي إلى مشكلات منطقية مخجلة حتى أمام أبسط أنواع الأسئلة، نظير السؤال التالي: ماذا يفهم الشارح قبل أن يخوض في شروحه وتوضيحاته؟ تتضح الصعوبة التي يلاقيها غادامر، لدى مواجهته لمثل هذا السؤال، حينما يريد أن يدخل في وصف عملية التفسير وأفقه، فليس بوسعها أن يقول: إن المفسر يفهم المعنى الأصلي للنص؛ لأن ذلك يعني تجاهل زمنية الفهم وتاريخيته، كما أنه لا يستطيع أن يقول: إن المفسر يفهم شرحه وتوضيحه الذي يأتي لاحقاً؛ لأن هذا القول لا معنى له»^(٣٨).

للنص في هرمنيوطيقا هيرش دلالة بالإضافة إلى المعنى الذي يعدّ موضوعاً لمجالي الفهم والتفسير، والنص - على حد تعبير بالمر - ينطوي على «معنى لفظي» وآخر «باطني»، والمراد بالأول إمكانية التوصل إليه بالتحليل اللغوي الدقيق، وبالثاني هو ما يوفره النص من معنى معاصر.

ويعتقد هيرش أن من أعظم أخطاء غادامر، أنه عدّ هذين العنصرين شيئاً واحداً، ولم يستطع أن يكتشف ضرورة إجراء تقييم معاصر للماضي؛ لأن الحاضر ينطلق من حاجات وعلاقات جديدة، ويتطلب فهماً منفصلاً للعصور السالفة. هذا السبب أدى إلى اختفاء مستمر للماضي في هرمنيوطيقا غادامر، وإذا أريد له الظهور، فلا بد من توسيط حاضر هو بدوره عرضة للتغير باستمرار.

الهرمنيوطيقا، في أفكار هيرش، تنحصر في معنى النص، بينما يخرج عن حيّزه المعنى

الباطن، أو الدلالة، والمصداق على حد تعبير بعضهم، وبالتالي، فإن من بين الأدوات الأربع للنص تدخل في إطار الهرمنيوطيقا تلك التي موضوعها المعنى اللفظي للنص، أما الأدوات الأخرى كالحكم والنقد التي موضوعها الدلالة، فهي خارجة عن نطاق الهرمنيوطيقا. ويعني الحكم مقارنة النص مع مسائل، ومعارف من خارجه، فيما يعني النقد شرحاً دقيقاً ونظرياً للنتائج التي يتم الحصول عليها عبر عمليات ذهنية كحكم على النص. بعبارة ثانية ثمة علاقة بين الحكم والنقد أشبه بالعلاقة بين الفهم والتوضيح والتفسير، ومثلما يوجد فهم واحد وتفسيرات مختلفة في حالة المهارة الفهمية، والمهارة التوضيحية، هناك أيضاً حكم واحد مع تعدد النقد واختلافه.

هرمنيوطيقا هيرش من منظور البحث القرآني

تستخدم في الهرمنيوطيقا الرومانسية والحديثة - بكثرة - مصطلحات من قبيل الفهم والتفسير، أو التأويل، والحكم، والنقد، والمعنى، والدلالة، كما تستخدم هذه المصطلحات بوفرة في التفاسير، ومصادر البحث القرآني مع ملاحظة أن الاستخدام، قد يكون مشتركاً في بعض جوانبه ومختلفاً في جوانب أخرى في الهرمنيوطيقا، وفي التفسير. قبل أن نخوض في نقاط الالتقاء والافتراق في الاستخدام والمعنى لهذه المصطلحات في الثقافة القرآنية، والتفسير، وفي الهرمنيوطيقا، من اللازم أولاً أن نسلط الضوء سريعاً على هذه المصطلحات في التفاسير؛ وبطبيعة الحال، فإن توضيح البحث وإبراز نقاط الاختلاف والاشتراك قد يضطرنا إلى طرح مباحث إضافية ذات ارتباط بهذه المصطلحات تعين القارئ على التعمق في البحث.

تعريف الفهم

استخدمت التفاسير والمصادر القرآنية مصطلح الفهم بكثرة، وكان الكلام يدور تارة حول فهم الآيات القرآنية، وأخرى حول قواعد الفهم وشروطه. يعدّ العلامة الطباطبائي الفهم من أنواع الإدراك مثله مثل الظن، والشعور، والذكر، والعرفان، وإلى آخره، ويقول في تعريفه: «الفهم نوع انفعال للذهن عن الخارج عنه بانتقاش الصورة فيه»^(٣٩). ويقول عبدالجبار زائر في تعريفه: «الفهم معناه الألفة مع الشيء، فتقع به المعرفة بالقلب، فهو تصور عميق للمعنى من لفظ المخاطب عند السماع أو الإشارة، وقيل إدراك خفيّ دقيق، فهو أخص من العلم، بمعنى علم يعتمد على شيء؛ لذا لا يصح أن يوصف به الله تعالى؛ لأن الإدراك في الفهم متفاوت»^(٤٠).

إمكان فهم آيات الوحي

ثمة رؤى متعددة بين المفسرين والباحثين في علوم القرآن حول إمكانية فهم القرآن، منها:

أولاً- يرى عدد من المحدثين أن فهم آيات القرآن وقف على «من خوطب به» وسواهم عاجزون عن فهمها، ويستند أصحاب هذا الرأي إلى روايات يفهم من مضمونها ما ذهبوا إليه^(٤١).

يرد المعارضون لهذا الرأي بأن هذه الروايات، لو صحت سنداً ودلالة، فإنها تحصر الفهم الأفضل للقرآن بصنف خاص من الناس، أو فهم القرآن بالشكل الذي يؤدي حقه، ومعرفة ظاهره، وباطنه، وناسخه، ومنسوخه، وما يرتبط بذلك^(٤٢).

ثانياً - تقسم طائفة ثانية من باحثي العلوم القرآنية الآيات إلى صنفين: المتشابهة والمحكمة، وترى أن الآيات المحكمة قابلة للفهم لجميع المسلمين، أما الآيات المتشابهة فتقسمها بدورها إلى عدة أقسام:

أ- الآيات المتيسر فهمها للجميع

ب- الآيات التي يتعذر فهمها إلا على بعض الأفراد

ج- الآيات التي يتعذر فهمها على الجميع^(٤٣)

ثالثاً - يعتقد كثير من المفسرين والباحثين في العلوم القرآنية أن جميع الآيات محكمها ومتشابهها ممكنة الفهم، ولا توجد آية قرآنية يستعصي فهمها.

يقول العلامة الطباطبائي: «وليس بين آيات القرآن (وهي بضعة آلاف آية) آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها، بحيث يتحير الذهن في فهم معناها، وكيف! وهو أفصح الكلام، ومن شرط الفصاحة خلو الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتى أن الآيات المعدودة من متشابه القرآن كالأيات المنسوخة، وغيرها، في غاية الوضوح من جهة المفهوم»^(٤٤).

ومن أنصار هذا الرأي أيضاً آية الله الخوئي حيث يقول: «لا شك في أن النبي لم يخترع لنفسه طريقة خاصة لإفهام مقاصده، وأنه تكلم بما ألفوه من طرائق التفهيم والتكلم، وأنه أتى بالقرآن ليفهموا معانيه وليتدبروا آياته فيأتمروا بأوامره ويزدجروا بزواجره»^(٤٥).

استندت هذه الفئة، إثباتاً لرأيها، إلى العقل والنقل، ورأت أن عدم فهم القرآن يتناقض وصفاته، ومنها كونه «هدى» و«نور» و«مبين»^(٤٦)، وعدت الآية الآتية بأنها تبرهن إمكانية فهم جميع الآيات^(٤٧): ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾^(٤٨).

أقسام الفهم

يقسم كثير من المفسرين والباحثين فهم القرآن، إلى نوعين: فهم عادي عرفي، وفهم علمائي واع. ويرى هؤلاء أن بعض المعارف الإلهية التي نزلت على قلب النبي (صلى الله

عليه وآله) في قالب لفظي هي خارج نطاق الحس والتجربة، والمادة، ومن ثم فإن فهم عامة الناس لها لا يتجاوز الحالة السطحية المادية، بحيث يفهمون الآيات بما لا ينسجم مع الإرادة الإلهية. في مقابل هذه الأكثرية هناك من يفهم الآيات القرآنية وفق مبانٍ محددة، وشروط خاصة. كمثل على ذلك هناك تباين كبير بين الفهمين بشأن الآية الكريمة ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ والآية ﴿على العرش استوى﴾، حيث يؤمن الحشوية، والمشبهة وجماعة من أهل الحديث أن ظاهر الآية حجة، ولا داعي لمعرفة مرتكزات التفسير وشروطه، والأخذ بالاعتبار القرائن المقامية والكلامية، سواء كانت هذه القرائن متصلة بالجملة، أم منفصلة عنها، لكن العلامة الطباطبائي يقول: إن هذه القرائن - كالأية التي تفسر الآية الأخرى - لها تأثير كبير في بلورة الظاهر، خاصة وأن الكلام الإلهي يصدق بعضه بعضاً، ويسند بعضه بعضاً^(٤٩).

كما يقول حول عقيدة الحشوية والمشبهة: «وقول بعضهم: إن الله سبحانه خاطبنا في كلامه بما نألفه من الكلام الدائر بيننا، والنظم والتأليف الذي يعرفه أهل اللسان... فليس على من يؤمن بالله ورسوله، إلا أن يأخذ بظواهر البيانات الدينية، ويقف على ما يتلقاه الفهم العادي من تلك الظواهر من غير أن يؤولها، أو يتعداها إلى غيرها.. وهذا ما يراه الحشوية والمشبهة، وعدة من أصحاب الحديث»^(٥٠).

ويقسم العلامة الطباطبائي الفهم إلى: عادي وغير عادي، ويرى أن الفهم العادي يحجزنا عن الوصول إلى القصد الإلهي: «إن الاتكاء والاعتماد على الأنس والعادة في فهم معاني الآيات يشوش المقاصد منها ويختلّ به أمر الفهم كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ وهذا هو الذي دعا الناس إلى أن لا يقتصروا على الفهم العادي، والمصداق المأنوس به في الذهن في فهم معاني الآيات»^(٥١).

ليس للفهم نهاية

يعتقد المفسرون والباحثون في العلوم القرآنية واستناداً إلى روايات المعصومين (عليهم السلام) أن لآيات القرآن، إضافة للظاهر، سبعة بطون، أو سبعين باطناً كما في بعض الروايات، وتتطلب هذه البطون المتعددة غير فهم، وإلا لما كان لها مسوغ. واستنتج بعض المفسرين من بعض الآيات أن جميع العلوم التي يحتاج إليها الإنسان متوفرة في الآيات القرآنية التي يمكن أن تزودنا بآلاف الأنواع من العلوم. هذا الاستنتاج دفعهم إلى القول: إن لكل آية (٦٠,٠٠٠) فهم، وما بقي أكثر مما توصلنا إليه^(٥٢). وبالطبع، فإن تعدد الفهم يدل على تعدد المعاني.

يرى العلامة الطباطبائي أن للقرآن معاني متعددة بعضها فوق بعض، وبعضها تحت

بعض: «اشتمال الآيات القرآنية على معانٍ مترتبة، بعضها فوق بعض، وبعضها تحت بعض، مما لا ينكره إلا من حُرْمِ نعمة التدبير»^(٥٣).
وبعد بحث مستفيض حول الظاهر والباطن، يقول الزركشي: إن ميدان فهم الآيات واسع جداً، ويستنتج في النهاية: «إن كلام الله تعالى لا غاية له»^(٥٤).

التفسير

للتفسير معنيان: لغوي واصطلاحي، فهو يعني لغوياً الإيضاح والتبيين والإظهار. وعرف اصطلاحاً بـ:

- «بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها»^(٥٥).
- «علم يُبحث فيه عن أحوال كلام الله المجيد، من حيث دلالاته على مراده»^(٥٦).
- «علم يُبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية»^(٥٧).
- «علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد (صلى الله عليه وآله) وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه»^(٥٨).
- «وهو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها...»^(٥٩).

علاقة الفهم بالتفسير

لا يوجد في التفاسير، أو البحوث القرآنية عنوان يناقش العلاقة بين الفهم والتفسير، وعليه إذا أردنا أن نستقرئ موقف المفسرين والباحثين من هذا الموضوع، فليس أمامنا إلا أن نفتش عن حالات استخدام هذين المصطلحين في الثقافة القرآنية لنعثر على هذه العلاقة، وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الآثار القرآنية إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: يستفاد من بعض المؤلفات أن للفهم والتفسير إطارين منفصلين، إذ يضم إطار الفهم معاني الآيات ومفاهيمها والدلالة التصورية - حسب تعبير الأصوليين -، فيما يمتد نطاق التفسير إلى ميدان أوسع ليشمل القصد الإلهي من الآيات. ويستطيع كل من له معرفة بالأدب العربية أن يفهم معاني الآيات كلها: «وليس بين آيات القرآن (وهي بضعة آلاف آية) آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها، بحيث يتحير الذهن في فهم معناها، وكيف! وهو أفصح الكلام، ومن شرط الفصاحة خلو الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتى أن الآيات المعدودة من متشابه القرآن كالأيات المنسوخة، وغيرها في غاية الوضوح من جهة المفهوم»^(٦٠).

مقابل الفهم، فإن التفسير الذي يتعلق بالقصد الإلهي لا يستطيع الخوض فيه إلا من تتوافر فيه الشروط اللازمة، والتفسير - بناءً على هذا الرأي - ليس مفتاحاً للفهم، وإنما يمكن فهم الآيات، حتى لو لم يُصر إلى تفسيرها مسبقاً.

هذا التصور للعلاقة بين الفهم والتفسير يأخذ به كذلك أولئك الذين يعرفون التفسير بأنه كشف القناع عن المستور؛ لأن التفسير - حسب هذا التعريف - يستعمل حينما يراد الكشف عن أمر غامض، وعليه، فإن ظواهر الآيات القرآنية هي من الفهم وليس من التفسير: «على الجملة حمل اللفظ على ظاهره بعد الفحص عن القرائن المتصلة والمنفصلة من الكتاب والسنة أو الدليل العقلي، لا يُعد من التفسير بالرأي، بل ولا من التفسير نفسه»^(٦١).

لا يمكن الاستنتاج بأن الفهم ممكن قبل التفسير لدى تلك العدة من الباحثين الذين يعتقدون بالحاجة إلى نوع من التفسير لفهم ظاهر الآيات، وحمل اللفظ على المعنى الظاهري مادامت قد اعتبرت أن فهم الظاهر يستحيل من دون تفسير.

المجموعة الثانية: يلاحظ، في مؤلفات عدد من الباحثين، أنهم عدّوا التفسير مفتاحاً لفهم الآيات القرآنية: «فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به»^(٦٢). كما يرى الزركشي أن التفسير هو الباب الذي يفضي إلى الفهم: «ومن ادعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب فظاهر التفسير يجري مجرى تعلم اللغة التي لا بد منها للفهم»^(٦٣).

بعد تقسيمه التفسير إلى منهجين: تجزيئي وموضوعي يرى الشهيد الصدر أن هدف التفسير التجزيئي هو فهم مدلول الآيات: «فالمنهج التجزيئي في التفسير، حيث إنه كان يستهدف فهم مدلول اللفظ»^(٦٤).

يشترط الزرقاني، في فصل «فضل القرآن والحاجة إليه» من كتاب «مناهل العرفان»، العمل بتعاليم القرآن بفهمه، وفهمه منوط بتفسيره: «نهضة الأفراد والأمم لا يمكن أن تكون صحيحة عن تجربة، ولا سهلة متيسرة ولا رائعة مدهشة، إلا عن طريق الاسترشاد بتعاليم القرآن ونظمه الحكيمية، التي روعيت فيها جميع عناصر السعادة للنوع البشري على ما أحاط به علم خالقه الحكيم، وبديهي أن العمل بهذه التعاليم لا يكون إلا بعد فهم القرآن وتدبره والوقوف على ما حوى من نصح ورشد، والإلهام بمبادئه عن طريق تلك القوة الهائلة التي يحملها أسلوبه البارع المعجز، وهذا لا يتحقق إلا عن طريق الكشف والبيان لما تدل عليه ألفاظ القرآن، وهو ما نسميه بعلم التفسير»^(٦٥).

سبق أن قلنا: إن الفهم مقدّم على التفسير على ما يستفاد من بعض المؤلفات، فيما ذهب

آخرون إلى تقديم التفسير على الفهم، إلا أن كل الدلالات تشير إلى أن الفهم المقدم على التفسير هو الفهم العادي، فيما يوصف الفهم الذي لا يتحقق إلا بعد التفسير، بالفهم الواعي.

مثال ذلك ما كتبه العلامة الطباطبائي حول كون جميع الآيات يمكن فهمها وليس بينها آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد، يعود بعد صفحات ليقول: إن هذا هو الفهم العادي الذي يعتمد على الأنس والعادة في فهم معاني الآيات، وهو يشوش المقاصد ويختلّ به أمر الفهم كما أوردنا^(٦٦).

حتى أن المجموعة الأولى التي ترى أن حمل الآيات على ظاهرها يحتاج إلى التفسير أيضاً لا تنكر الفهم العادي للآيات قبل تحقق عملية التفسير.

إضافةً إلى هذه الشواهد والدلالات ثمة قرائن تخص المجموعة الثانية، فإن قول الزركشي «فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاق للمحتبس عن الفهم به» أراد به أن الفهم المحتبس هو الذي يحتاج إلى التفسير، ولا حاجة له إذا كان الفهم غير محتبس.

وفي مؤلفات الشهيد الصدر ثمة أدلة تشير إلى أن قصده من الفهم بعد التفسير هو فهم العالم الواعي، فهو يقول بعد عدة فقرات من العبارة التي ذكرنا: «ومن حيث إن فهم مدلول اللفظ كان في البداية ميسراً لعدد كبير من الناس...»^(٦٧).

الفهم والتفسير: الالتقاء والافتراق

١- في ما مضى صنّفنا الفهم في التفسير إلى ابتدائي ونهائي، أو عرفي وواع، الفهم المترتب على التفسير - من هذين النوعين - والذي يتبلور وفق ضوابط وشروط معينة هو الحجة والمعتبر في جميع الآيات القرآنية، أما الفهم الذي يتقدم على التفسير ومن دون أن يعتمد على ضوابط خاصة، فهو ليس حجة في جميع الآيات، وإنما له قيمة برأي بعض المفسرين، وحيال بعض آيات القرآن فقط.

في هرمنيوطيقا هيرش عدّ مصطلح الفهم أحد مجالات النص الأدبي، حيث أسماه المهارة الفهمية، أو الدقة الفهمية. ولا يقابل الفهم في هرمنيوطيقا هيرش الفهم الابتدائي، أو العرفي عند المفسرين، ذلك أن المهارة الفهمية التي تعدّ واحدة من المجالات الرئيسية في أي نص أدبي، تحكي في ما يبدو من اسمها عن وجود تخصص، وتبحّر عند المفسّر، والمخاطب في عملية الفهم، وهذا التخصص نفسه ينطوي على وعي خاص وضابطه معينة. وعليه، فإن الفهم في هرمنيوطيقا هيرش؛ يماثل إلى حد ما الفهم الواعي الناتج عن التفسير. قلنا (إلى حد ما) لأن الفهم النهائي أكثر عمقاً وأوسع تبحراً من فهم هيرش، إذ يطرق المفسر في الفهم النهائي أموراً لا وجود لها في هرمنيوطيقا هيرش؛ لأن هذا الأخير

يعتقد بأن نطاق الهرمنيوطيقا لا يتسع لأكثر من نظرة باطنية إلى النص فيما لا يستطيع المخاطب أن يستفيد من معلوماته الخارجية في فهم النص، وإذا ما فعل ذلك، وقارن النص بمعارف أخرى تجاوز الهرمنيوطيقا، وخطاً في مرحلة الحكم والنقد.

٢- ما أطلق عليه في الهرمنيوطيقا المهارة الفهمية، أو الدقة الفهمية، اتخذ في عرف المفسرين عنوان التفسير، غير أن هناك أوجه شبه، واختلاف بين المصطلحين .

أوجه الشبه:

- ١- الفهم والتفسير كلاهما يحاول التوصل إلى نوايا المتكلم ومقاصده.
- ٢- الموضوع في المهارة الفهمية والتفسير هو مجموعة المصطلحات، والعبارات التي يتكون منها النص لإرشاد المخاطب والمفسر لمعرفة نوايا المتكلم .
- ٣- يعتقد هيرش، مثله مثل المفسرين، بوجود ارتباط بين المعنى والقصد، فالمعنى هو ما يريد المؤلف إيصاله: «المعنى أمر يرتبط بالقصد لا بالكلمات». و«كل معنى لفظي هو أنموذج للقصد، ونوع من المعنى الكامل الذي تكمن فيه الإرادة أو النية»^(٦٨).

أوجه الاختلاف :

- ١- في المهارة الفهمية يستخدم هيرش منهجاً واحداً لفهم النص، وفيه يستعين المخاطب بمصطلحات النص وعباراته لفهم النص، ولا يحق له أن ينظر إلى النص من خارجه، وإذا ما فعل ذلك واستعان بمعارف ومعلومات خارجة عن النص خرج عن الهرمنيوطيقا، ودخل دائرة الحكم والنقد.

يقول هيرش حول ضرورة فهم النص من النص نفسه: «ليس مناسباً وحسب لفهم أي كلام أن يستند الفهم إلى الكلام نفسه، بل يُعد ضرورياً ولامماً. فمن غير الممكن طرح معاني نص معين في إطار مفاهيم مختلفة، إلا أن يكون النص قد تمّ فهمه مسبقاً استناداً إلى مفاهيمه»^(٦٩).

ويقول لمن يعتقد باستحالة التوصل إلى فهم نص معين، اعتماداً على النص نفسه وأن الفهم يجب أن يرتكز على مفاهيم أخرى: «أساساً، لو أريد أن ينسب المعنى اللفظي إلى النص، فلا بد من أن يصار إلى تحليل المعنى على أساس النص نفسه»^(٧٠).

يتبع هيرش في هذا المنهج للفهم الذي يمكن أن نُطلق عليه فهم النص بالنص، قواعد معينة، ميزاتها في التفسير البحث في السياق، وتناسب السور، واستخدام مباحث الألفاظ في علم الأصول، ودراسة الحالة النفسية للمؤلف، والخلفية التاريخية لعمله.

مقابل هذا المنهج يستخدم الكثير من المفسرين والباحثين أساليب وطرقاً متعددة في تفسير الآيات، بعضها من النص نفسه، وبعضها من خارجه، باستثناء العلامة الطباطبائي الذي يعدّ تفسير القرآن بالقرآن هو المنهج الصحيح للتفسير، ويعتقد كما

هيرش أنه ينبغي تفسير النص بالنص أولاً، ثم تقارن الآية مع ما هو خارج النص من معارف.

ويكشف لنا تاريخ التفسير والمتون المتخصصة في هذا المجال، أن المفسرين استعانوا بمناهج مختلفة لفهم القصد الإلهي، منها: تفسير القرآن بالقرآن، والقرآن بالروايات، والتفسير العقلي، والتفسير الفلسفي، والتفسير الأدبي، والتفسير العلمي، وغيرها. وينطلق كثير من المفسرين من عقيدة فحواها أن بلوغ القصد الإلهي لا يتحقق عبر الانفراد بمنهج تفسيري واحد من دون غيره، بل يفترض أن تُفسر الآيات القرآنية بأساليب متعددة؛ لأن المنهج الواحد - كالنص بالنص مثلاً - لا يوصل إلى فهم المراد الإلهي؛ لأنه ليس من الضرورة أن تكون الآيات القرآنية، متشابهة الدلالة، كما أنه لا يمكن للتفسير الروائي أن يحقق الفهم المطلوب والوافي للقارئ؛ لأن الروايات التفسيرية محدودة جداً، ناهيك عن أن كثيراً من هذه الروايات لا تتوفر فيها الشروط اللازمة.

٢ - الفارق الآخر بين المهارة الفهمية، ومصطلح التفسير المؤلف يتعلق بالشروط والضوابط التي تتوفر عليها المخاطب والمفسر. فالعلوم الضرورية لاستيعاب القصد الإلهي أكثر كماً وكيفاً من الشروط التي يجب توافرها في مفسر النص الأدبي، ذلك أن مخاطب مثل هذا النص يجد نفسه أمام نصوص فكرية أملاها إنسان مثله ذو قدرة محدودة، ومن ثم فإن المفسر لا يرى نفسه محتاجاً إلى الكثير من المعلومات لكي يؤدي للنص حقه في التفسير، مثال ذلك: لا يحتاج مفسر النص القانوني سوى إلى الشروط العامة لفهم أي نص إضافة إلى معرفة وافية بالقانون، فيما يتطلب الوحي ولا سيما القرآن الكريم - وهو كتاب هداية، وتبيان، وموعظة، وذكر، وشفاء، ويضم بين دفتيه علوماً جمّة - يتطلب لتفسيره معلومات وفيرة جداً من بينها اللغة، والنحو، والصرف، والبلاغة، وأصول الفقه والكلام، والعلوم التجريبية، والإنسانية وما إلى ذلك.

٣ - الميزة الأخرى التي يفترق عندها الفهم في هرمنيوطيقا هيرش عن مصطلح التفسير هي أن الفهم صامت ساكت على حد تعبيره، أما التفسير الذي يوضح موضوع الفهم فيتسم بكثرة الكلام، غير أن هذا الحكم لا يصدق على التفسير المتعارف، فيمكن أن ينطبق على تفسير أي القرآن ما عبّر عنه هيرش بأنه صامت، كما يمكن أن يكون مكتاراً. فبمقدور المفسر أن يجري عملية التفسير في ذهنه مع مراعاة جميع الشروط والضوابط اللازمة، من دون أن يكون لتفسيره صورة خارجية، مع أنه يستطيع أن يعرض ما فسره كتابة أو كلاماً. غير أن هذا المصطلح يستخدم عادة حينما يضع المفسر للنص صورة خارجية معروضة على الآخرين، بعد أن يدرس هذا النص، ويناقشه في ذهنه، وينظّم أفكاره حوله،

والمفسر - على هذا الأساس - هو من يفسّر القصد الإلهي من النص ويعرضه بصورة مكتوبة، أو على هيئة خطابة .

٤ - موضوع المهارة الفهمية - حسب هيرش - هو المعنى اللفظي، ويعني به: «أي شيء يقصد الشخص نقله عبر سلسلة من العلامات اللغوية المعرفية هو الشيء يستطيع نقله إلى الآخرين أو الاشتراك فيه معهم بوساطة هذه العلامات»^(٧١). أما موضوع التفسير المؤلف، فهو آيات القرآن، وهي تتوفر على ثلاث دلالات يمكن أن تنطبق مع بعضها في حالات، ويمكن أن لا تنطبق. فقد تتوحد الدلالات التصورية، والتصديقية، والجدية في بعض آيات القرآن الكريم، وقد تفترق في آيات أخرى، ويعبّر المفسرون عن المدلول التصوري من بين هذه الثلاثة بالمعنى اللفظي من دون الآخرين. وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار معنى اللفظ، بأنه قصد المؤلف كما يعتقد هيرش، فلربما تحتوي الألفاظ على معانٍ لا تعبر عن قصد الله.

٥ - خلافاً لجماعة من علماء الهرمنيوطيقا التي تعدّ القصد بالنسبة للأثر أمراً خارجاً عنه لا يدخل في فهم النص، يؤمن هيرش ببنية المؤلف ويفترض في هرمنيوطيقاه، أنّ المعنى اللفظي؛ أي القصد الذي يبتغيه المؤلف في عباراته معيّن وواحد، وعليه يكون الفهم - وموضوعه المعنى - واحداً؛ أي أنّ للجميع فهماً واحداً إزاء نص معيّن، غاية الأمر أنهم يختلفون في عملية التوضيح والشرح. ولما كانت عبارات التفسير لنص معيّن عند مفسّر ما تختلف عنها عند مفسر آخر، فإن المخاطب يتوهم أنّ فهم الأول يختلف عن فهم الثاني للنص، وهو توهم لا حقيقة له؛ لأن هناك فهماً واحداً يشترك فيه الجميع لنص معيّن، لكن توضيحه يختلف من شخص لآخر؛ لأن الاستعانة تتمّ بغير مفردات النص وعباراته. ولو كان بوسع المخاطب أن يستوعب فهم المفسرين، بصيغة أخرى غير اللغة بمعناها الخاص لما وُجد أي اختلاف في ما بينهم. إذ في النظرية القصدية التي يؤمن بها هيرش تعدّ نية المؤلف هي المرتكز الذي يُستند عليه للحكم على التعابير التي لا تنسجم مع النص^(٧٢)؛ لأن القصد - حسب هيرش - ليس أمراً خارجياً عن الأثر، وإنما هو في ذاته^(٧٣). ويتفق المفسرون مبدئياً مع هيرش في ما ذهب إليه؛ أي أنّ الله تعالى في آياته قصداً معيّنًا، وأن أي كلام يُطلق يراد منه التفهيم؛ لكنهم يختلفون معه في موضوع المعنى الواحد، فبينما يرى هيرش أنّ للنص الواحد معنىً واحداً يمكن لمفسره أن يتوصل إليه في نطاق النص، وما يفهمه منه - عبر دراسة نفسية معرفية لها جذورها في الهرمنيوطيقا الرومانسية -، هو قصد المؤلف الذي لن يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والحالات، يعتقد المفسرون بأن لهذا المعنى الواحد مراتب وطبقات كثيرة، قد تصل حسب بعض الروايات إلى سبع أو

سبعين مرتبة، وبوسع المخاطب أن يخوض غمار هذه المراتب مع الالتزام بضوابط التفسير وشروطه والمعايير المتبعة فيه، فلآيات القرآنية معانٍ كثيرة يمكن اكتشاف المزيد منها مع تطور الإنسان في المجالات المختلفة، غاية ما هناك أن هذه المعاني المعروفة منها، وغير المعروفة، يقع بعضها في طول بعض، وليست عرضية، وإلا لوجب إهمال تلك المعاني التي لا تنسجم مع غيرها ومع القصد الإلهي بحكم عرضيتها وتقاطعها.

نطاق التفسير

التفسير أو التأويل على بعض التراجم هو المجال الثاني لأي نص بعد الفهم. ويرى هيرش أن المفسر، أو المخاطب، وبعد أن يفهم النص، والقصد الذي أراده مؤلفه يبدأ بعملية الشرح والتوضيح.

ولما كان الفهم، أو المهارة الفهمية في هرمنيوطيقا هيرش، هو نفسه التفسير المؤلف فإن تفسير ما بعد مرحلة الفهم أو تأويله حسب منظور هيرش، لا يماثل مرحلة التفسير المتداول عند المفسرين؛ لأن التفسير المؤلف هو كشف القصد الإلهي، فيما يعدّ التفسير، أو التأويل. وهو المجال الثاني للنص عند هيرش.، توضيح ما استوعبه وفهمه المفسر ليس إلا. وعليه، فإن مصطلح التفسير عند هيرش يعني التوضيح، والشرح والوصف، وهذا هو المعنى نفسه الذي قصده علماء اللغة من مصطلح التفسير. ونستنتج من البحث أن التأويل ليس مرادفاً دقيقاً لمصطلح (Interpretation) (في حالة استخدام هيرش له على الأقل)؛ لأنه لا ينطبق عليه المعنى لا لغة ولا اصطلاحاً، إلا إذا عدّنا التفسير مرادفاً للتأويل كما يرى ذلك بعض المفسرين.

نتيجة البحث السابق

اتضح، من خلال حديثنا عن المهارة الفهمية، والتفسير المؤلف، وأوجه الالتقاء والافتراق بين الاثنين، أن المفسرين كما هيرش لا يعدّون مجال الفهم هو نفسه نطاق التفسير، بمعنى أن المفسر يستطيع أن يتوقف عند مرحلة الفهم من دون أن يتجاوزها إلى الوصف والشرح، ويحتفظ بفهمه للنص لنفسه من دون أن يبادر إلى كتابته، وتوضيحه للآخرين، ويستطيع أن يفعل غير هذا، ويقوم بنقل فهمه للنص للآخرين عبر تفسيره وتوضيحه.

من هنا، فإن رأي المفسرين في هذا الخصوص أقرب إلى هيرش منه إلى هيدغر وغادامر اللذين يعتقدان أن الفهم نفسه هو التفسير، وليس ثمة أداة غيره للنص الأدبي.

ولابد أن نقول هنا: إن تصورنا لفكرة هيدغر وغادامر عن الفهم والتفسير مأخوذ عما صوّره لنا هيرش عن المصطلحين، وحقيقة الأمر أنه من غير الواضح تماماً، ما إذا كان

الفهم الذي يعدّه غادامر اللغة والتأويل نفسيهما، هو التأويل نفسه الذي تتناوله هرمنيوطيقا هيرش، أو أنه واحد في النتيجة على الأقل. أضف إلى ذلك، أن غادامر لا يعدّ الفهم، والتفسير، أو التأويل أمراً واحداً منذ البداية، فهو يقول: «إن الفهم والتأويل في نهاية المطاف هما شيء واحد»^(٧٤) والفصل بينهما مجرد تصور انتزاعي .

من خلال الشبهة التي يثيرها هيرش على الهرمنيوطيقا الجديدة ومسألة الفهم والتفسير عند غادامر، يظهر أن تصوره للتأويل، أو اللغة في هرمنيوطيقا غادامر هو نفسه توضيح موضوع الفهم ووصفه، فهو يقول: «إن السعي لفهم هذا التمايز (بين المهارة الفهمية والمهارة التوضيحية) يؤدي إلى مشاكل منطقية مخجلة حتى أمام أبسط أنواع الأسئلة مثل: ماذا يفهم الشارح قبل أن يبدأ في شرحه وتوضيحه؟ وتظهر الصعوبة التي يلاقيها غادامر، لدى مواجهته لهذا السؤال، حينما يريد أن يدخل في وصف عملية التفسير وأفقه، فليس بوسعه أن يقول: «لأن المفسر يفهم المعنى الأصلي للنص»؛ لأن ذلك يعني تجاهل تاريخية الفهم. كما أنه لا يستطيع أن يقول: «إن المفسر يفهم توضيحه الذي يأتي لاحقاً»؛ لأن ذلك كما هو واضح قول لا معنى له»^(٧٥).

فإذا صحّ تصور هيرش لرأي غادامر، وكان الفهم، والتأويل، أو اللغة، في هرمنيوطيقا غادامر هو نفسه الفهم والتفسير بمعنى التوضيح والشرح أصبحت الشبهة المثارة من قبل هيرش ممكنة، وبالتالي أصبح من العسير على غادامر، وأنصاره تقديم رد مناسب، إلا أن يصار إلى توضيح تاريخية الفهم من الناحية الوقتية على الأقل، فإذا كانت المسافة الزمنية الفاصلة بين التفسير والفهم - على سبيل المثال - عدة دقائق فهل يتقاطع هذا مع تاريخية - الفهم؟ ثم ما هي المدّة التي تؤدي إلى تفاوت الفهم، وتقحم المسألة الزمنية في الفهم؟ يظهر من خلال التدقيق في هرمنيوطيقا غادامر وحتى هيدغر أنّ الفهم الذي يقصده الأول، والتأويل، أو اللغة الذي عناه لا ينطبق مع الفهم والتأويل واللغة في الهرمنيوطيقا الرومانسية، ولا يمكن القيام بعملية النقد والمناقشة لأراء غادامر وهيدغر، ذلك أن نقد الهرمنيوطيقا الجديدة يتعذر قبل معرفة مرتكزاتها وأصولها، وعندئذ يمكن أن نحكم على مساوقة الفهم للتفسير أو تفكيكه.

إن الفهم في هرمنيوطيقا هيدغر وغادامر ليس عملاً ذهنياً، وإنما هو فعل وجودي معرفي، كما أنه يعدّ فعلاً تاريخياً، حيث يمكن فهم أي نص بطرق مختلفة حسب المقتضيات الزمنية، ويرتبط الفهم بالزمن الحاضر دائماً، ولا وجود له خارج التاريخ، وليس بوسع المفسر أن ينفصل عن هذا الفهم، ولما كان الفهم الحالي يختلف عن الفهم السابق، وجب على المفسر أن يعالج النص وفق الفهم المعاصر، ويرى غادامر أن هذا الفهم عبارة عن ظاهرة زمنية تاريخية:

أولاً: وصف غادامر للفهم الهرمنيوطيقى يبدأ من ظاهرة الحوار، وهو شكل من أشكاله. ثانياً: إن السنن الثقافية (الأدبية والسياسية والقضائية وغيرها) هي في الأساس عبارة عن لغة (بالمعنى الواسع للكلمة) على هيئة نصوص مكتوبة في أغلب الأحيان^(٧٦). واللغة في هرمنيوطيقا غادامر هي أشمل وأعم من المصطلح الذي نتداوله. كما يطلق على التفسير وصف الزمني؛ لأنه خليط من النص وأفق المعنى لدى المفسر الذي يخضع للظروف الزمانية، وهو بالضرورة محصلة تاريخية تتضح عبرها المعاني الكامنة في الفهم. وعليه فإن التفسير ليس مجرد تكرار للماضي، بل إنه يشارك في المعنى الحاضر أيضاً^(٧٧).

استناداً لما مرّ، فإن الفهم في هرمنيوطيقا غادامر ليس هو الفهم نفسه في هرمنيوطيقا هيرش، كما أن اللغة والتفسير اللذين يتحدث عنهما غادامر لا ينطبقان مع تفسير هيرش.

النقد والحكم

إضافةً إلى الفهم والتفسير، ثمة نطاقان آخران لكل نص أدبي في هرمنيوطيقا هيرش؛ وهما النقد والحكم. ويعتقد هيرش أن المعنى اللفظي هو موضوع الأولين، أما موضوع الآخرين، فهو الدلالة أو المصداق على حد تعبير بعضهم، والفارق بين النقد والحكم حسب هيرش هو كالفارق بين الفهم والتفسير، إذ يتدخل نطاق الحكم حينما نريد أن نقارن النص بالمعلومات الخارجية، ونتحدث عن انطباق النص مع المعلومات من عدمه. فمثلاً تتحقق عملية الحكم حينما نطبق الآيات القرآنية على الروايات والبراهين العقلية والعلوم على أن تتم هذه العملية في الذهن ولا تخرج إلى نطاق الكتابة أو القول؛ فيما يتحقق النقد، إذا قمنا بتوضيح هذه المقارنة، عهدنا بنتيجة الحكم إلى الآخرين. ويعتقد هيرش أن النقد والحكم هما خارج الهرمنيوطيقا، أو الفهم والتفسير، وبالتالي ستكون النتيجة المستحصلة خارج التفسير بالمعنى المؤلف .

غير أن الباحثين في العلوم القرآنية يعتقدون أن هذين المجالين يأتیان في سياق فهم قصد المتكلم، وأدخل المفسرون، طوال التاريخ، هذه المباحث في نطاق التفسير الاصطلاحي المتداول، بل إن بعض التفاسير كتبت بلحاظ هاتين الأدوات، كتفسير الفخر الرازي الذي يُنظر إليه على أنه تفسير عقلي، أو الجواهر في تفسير القرآن للطنطاوي الذي يُعرف عنه بأنه تفسير علمي، كما استعانت بعض التفاسير الأخرى بالأساليب العقلية، والعلمية، والعرفانية، والفلسفية، وغيرها في تفسير الآيات .

يستحيل عقلياً أن نصنّف الحكم والنقد خارج حدود التفسير؛ لأن أي مفسر مضطر وهو في مرحلة التفسير، أو المهارة الفهمية على حدّ تعبير هيرش، لمراجعة المعارف

والبحوث ذات العلاقة والمؤثرة في فهم الآيات لو أراد الوصول إلى القصد الإلهي. أجل قد نستطيع أن نضع الحكم والنقد خارج نطاق الهرمنيوطيقا في النصوص الأدبية، لكن في نصوص الوحي الصادرة عن العلم الإلهي والتي لها الحجية في كل زمان ومكان، لا يمكن إفراغ الذهن من الموضوعات الأخرى، ومن ثم الزعم بأننا قد عرفنا المراد الإلهي. فلو أراد المفسر - على سبيل المثال - أن يفهم الآية الكريمة ﴿ثم استوى على العرش﴾ ويتوصل إلى القصد الإلهي منها، فلا بد من أن يستعين بعقله ويفهم الآية من خلال معلومة: إن الله تعالى ليس بجسم ولا يجوز حصره في الزمان والمكان، وإلا قطع المفسر طريقاً غير موصل إلى الحقيقة لن يؤدي به إلى القصد الإلهي وإن تصور أنه فعل ذلك. كذلك فإن المفسر سيفسر الآية الكريمة ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشاً﴾ بأنها دليل على سكنون الأرض. كما تصور المفسرون المتقدمون - لو أهملت الاكتشافات العلمية في تفسير الآية.

هدف التأويل عند هيرش

اعتقدت الهرمنيوطيقا القديمة بأن للنص معنى أصلياً ونهائياً، ورأت أن لكل نص مكتوب معنى معيّن هو الذي قصده المؤلف، والكشف عن هذا القصد ليس أمراً مستحيلاً رغم كونه صعباً.

رأى مارتين كلادنيوس، صاحب النظريات الأدبية، والباحث في الفلسفة والإلهيات المسيحية، أن نية المؤلف وقصده هما هدف مخاطب النص ومؤوله^(٧٨).

ورغم أن شلايرماخر رفض مفهوم «القصد» الذي طرحه كلادنيوس وأحلّ محلّه «ذهن المؤلف» وكل حياته، إلا أنه آمن بالمعنى النهائي والأصلي للنص، فقد اعتقد بأن المخاطب يستطيع أن يفهم المؤلف أفضل من المؤلف نفسه، ويستوعب من عباراته ونصوصه أكثر مما استطاع أن يفهمه المؤلف نفسه.

بعد ماخر جاء ديثي وأحلّ مفهوم «قصد المؤلف» محل «ذهن المؤلف»، وعدّ القصد هو الهدف، والمعنى النهائي للنص هو ما صاغه ذهن المؤلف، وهو من ثم قصده الذهني، ولهذا عرف الهرمنيوطيقا بأنها الإدراك الأكمل للمؤلف: «الهدف الأصلي للهرمنيوطيقا هو الوصول إلى إدراك أكمل للمؤلف بالصورة التي لم يتوصل هو إليها»^(٧٩).

يقول بول ريكور عن الهرمنيوطيقا القديمة: «من النافع أن نذكر أنّ الهرمنيوطيقا طُرحت أولاً في حدود التفسير؛ أي في إطار موضوع هدفه الوصول إلى فهم النص على أساس ما يريد أن يقوله النص، بمعنى أن يفهم النص على أساس القصد الكامن فيه»^(٨٠).

مقابل ديثي ومن ذهب مذهبه في القول بأن هدف الفهم الهرمنيوطيقي هو التوصل إلى قصد المؤلف، ومعنى النص عند المخاطب، رأى هيدغر وغادامر أن الهدف هو النص

والمعنى الذي يحمله في الحاضر: «بخصوص النصوص الأدبية لا يمكن للتأويل أن يتحدد بقصد المؤلف أو منهجه الفكري، وبالتالي معرفة المعاصرين لزمن المؤلف. فالنص لا يكشف عن ذهنية المؤلف»^(٨١).

على هذا الأساس استقر معظم النقد الأدبي، خلال العقود الأخيرة، على افتراض أن للنص الأدبي، بعد موت مؤلفه، حياة منفصلة عن كاتبه، ولا علاقة لفهمه بمتابعة قصد المؤلف أثناء كتابته للنص. غير أن بعض علماء الهرمنيوطيقا بادروا في السنوات الأخيرة إلى إعادة اكتشاف المنظرين الكبار للهرمنيوطيقا الرومانسية، وكتبوا الكثير من الكتب والمقالات في تأييد قصد المؤلف، ونقد آراء هيدغر وغادامر؛ ويعد أريك د. هيرش واحداً من أولئك الذين دافعوا عن الهرمنيوطيقا الكلاسيكية وشقيها الأساسيين: «المعنى النهائي للنص» و«قصد المؤلف»، وناقشوا آراء هيدغر وغادامر منتقدين إياها، إذ عدّ «قصد المؤلف» هو الهدف الأصلي للهرمنيوطيقا، وهو المعيار لمعرفة التأويل الصحيح، ورأى أن معنى النص هو المعنى الذي قصده المؤلف عن وعي وإدراك، وانتقد النقد الأدبي الحديث الذي يفصل بين النص ومؤلفه ووسمه بالنسبية، فيما عدّ كلاً من هيدغر وغادامر من أنصار مذهب الشك، واتهمهما بأنهما يريدان إغراق علم الهرمنيوطيقا في مستنقع النسبية الذي لا تحكمه أية معايير.

ولا ينجو من هذا المستنقع - حسب هرمنيوطيقا هيرش - إلا المخاطب أو مؤول النص الذي يأخذ في الاعتبار قصد المؤلف ضابطةً للتفسير الصحيح ومعياراً له: «يدعي هيرش أن قصد المؤلف يجب أن يصبح معياراً تقاس بوساطته صحة أي تأويل (توضيح المعنى اللفظي للعبارة)، ثم يبرهن على أن القصد موجود معين يمكن جمع الشواهد العينية حوله، وحينما تكون الشواهد جاهزة يمكن عندئذ تحديد المعنى الذي سينظر إليه بشكل عام على أن له اعتباره الخاص»^(٨٢).

يشبه هيرش قصد المؤلف بالحذاء البلوري، ومعنى النص بـ «سيندريلا»، ويقول: إننا نستطيع أن نتعرف إلى «سيندريلا» لو كان الحذاء بحوزتنا، وفي غير ذلك لا نستطيع تحديد من هي «سيندريلا» من بين الفتيات الكثيرات اللواتي يدعين هذا اللقب، كذلك الأمر بالنسبة للنص الأدبي؛ حيث يفترض أن نجعل قصد المؤلف الضابطة في صحة الكثير من المعاني المستفادة من النص حتى نستطيع الوصول إلى المعنى اللفظي له، وإلا سنغرق في مستنقع، سبق وأن غرق فيه غادامر وأمثاله لو أهملنا هذا المعيار.

إن الاختلاف بين هيرش، وبتي، وديلثي، مع هيدغر وغادامر يتركز - كما يقول هيرش - حول المعنى اللفظي، والمعنى الزمني «المغزى»، حيث يعتقد هيرش أن الهدف من علم

الهرمنيوطيقا هو الأول؛ أي المعنى اللفظي، فيما يعدّ المعنى الزمني الذي هو عبارة عن المعنى الذي يمكن أن يتوفر عليه النص نفسه في الوقت الحاضر، غير المعنى اللفظي، ويسوق هيرش دليلين لفصل أحد هذين المعنيين عن الآخر:

١ - «بمقدورنا أن نميز بين ما يعنيه النص لمؤلفه وما يعنيه لنا. ٢ - في غير ذلك سيكون من المستحيل وجود معانٍ عينية وغير متكررة»^(٨٣).

ويعتقد هيرش أن المعنى عيني وثابت، وأمر يرتبط بالوعي وليس بالكلمات، والذي دعاه إلى تأكيد هذا الرأي والتركيز عليه هو أنه أراد أن يضع علامة استفهام أمام نظرية «استقلال المعنى المعرفي»، لي طرح من جديد فكرة «قصد المؤلف» باعتباره أهم معيار تفسيري، ويجعل من المفسر في إدراكه للنص مطيعاً لرغبة المؤلف، ومنقاداً لها تماماً ليصبح معنى كلامه عين ما يريده المؤلف. يتضح من خلال هذا الرأي أن هيرش يعتقد بوجود ارتباط بين المعنى، وبين إرادة عامل نفسي، خلافاً للنظريات المعرفية والنقدية السائدة التي تنفي وجود علاقة قريبة بين القصد والمعنى. وقد قاد هذا التصور للمعنى إلى أن يُعرّف هيرش المعنى اللفظي على النحو الآتي: «أي شيء ينوي الشخص نقله بوساطة سلسلة من العلامات اللغوية المعرفية؛ هو الشيء الذي يستطيع نقله إلى الآخرين أو الاشتراك فيه معهم بوساطة هذه العلامات»^(٨٤).

أما الهدف من التفسير، في رأي الباحثين في الحقل القرآني، فهو الوصول إلى القصد الإلهي أيضاً، بل إن الكثير من ضوابط التفسير وشروطه انتظمت لتلبي هذا الهدف، وتبلور عدداً وافراً من مسائل علم أصول الفقه ومباحثه من أجل فهم كلام القائل والكاتب، رغم أن بعض المفسرين يعتقدون أنه من غير الممكن الوصول إلى القصد الإلهي في عدد من الآيات القرآنية.

يستعين المفسر بأساليب وطرق متعددة لاستيعاب قصد المؤلف، بعضها أثبتت فاعليته - مع شيء من الاختلاف - في هرمنيوطيقا هيرش كما يتضح مما يأتي:

١ - من الطرق التي استخدمها العلماء في الهرمنيوطيقا الرومانسية لفهم ذهن المؤلف واستيعابه، هي استعمال الهرمنيوطيقا الذاتية أو النفس - معرفية، وقد طرح شلاير ماخر الذي كان يأمل في وضع قانون شامل للفهم، الهرمنيوطيقا اللغوية والهرمنيوطيقا النفس - معرفية، ففي الأولى يتمّ البحث في الخصائص الكلامية المشتركة لثقافة معيّنة، أو مميزات الكلام وأنواع العبارات والصور اللغوية - الثقافية للبيئة التي عاشها المؤلف، فيما يصار في الهرمنيوطيقا النفسية إلى الاهتمام بخصوصيات مؤلف النص وذهنيته والنبوغ الكامن في ما تركه من أثر^(٨٥).

إن الهرمنيوطيقا الذاتية، أو المساقاة ضمن نظرية شلايرماخر، تستخدم بشكل مقارب في تفسير الآيات القرآنية. ورغم أننا لا نستطيع أن نُطلق على آلية التفسير عند المفسرين بأنها هرمنيوطيقا ذاتية، إلا أن المباحث التي يتعلمها المفسر في علم الكلام ثم تدرج ضمن الشروط التي ينبغي توافرها في التفسير والمفسر تخرج بنتيجة مماثلة لنتيجة الهرمنيوطيقا النفسية لشلايرماخر والخطوات التي يستخدمها ديبلثي وهيرش للوصول إلى نوايا المؤلف ومقاصده.

ففي باب «معرفة الله» في علم الكلام يصل المفسر، وعلى أساس البراهين العقلية والنقلية، إلى بعض التصورات عن الله وصفاته تساعده على كشف القصد الإلهي من نزول القرآن ومراده من آياته، ومن ثم يحصل المفسر على النتيجة نفسها التي يتوصل إليها عالم الهرمنيوطيقا على أساس الهرمنيوطيقا النفسية.

مثال ذلك أن المفسر حينما يبرهن بالأدلة العقلية والنقلية أن الله ليس جسماً يحتوي على الجوارح والأعضاء، فإن نظرتَه إلى الآية ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ والآية ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾، ستختلف عن نظرة غيره ممن لا يعرف صفات الله تعالى. فالمفسر المحيط بعلم الكلام سيعرف منذ الوهلة الأولى أن القصد الإلهي من الآية ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ ليس اليد العضو، وسيفهم أولاً بأول أن ظاهر الآية لا يكشف عن المراد منها؛ لأن وجود اليد يعني وجود الجسم، لذلك يعود إلى كتب اللغة ليكتشف أن اليد تستخدم بمعنى القدرة أيضاً، وهو المعنى المقصود في الآية الكريمة. مثل ذلك المفسر الذي يستنتج أن الله تعالى لا يُرى بالعين، ثم يواجه بعض الآيات التي توحى في الظاهر برؤية الله، فيجزم على الفور أن المراد من الآية معنى آخر غير ما يؤديه ظاهرها.

الأمر نفسه ينطبق على التقاطع الظاهري بين بعض الآيات القرآنية، والاكتشافات العلمية، التجريبية منها والإنسانية. فإن مدلول ظاهر الآيات المناقضة للإنجازات العلمية لا يمثل مراد الله عند المفسر الذي يعتقد بأن الله هو العالم الحكيم، وأن الله محيط بكل صغيرة وكبيرة لا يغرب عن علمه ماضي الإنسان، ولا مستقبله، وكل ما يمكن أن يتوصل إليه، وبالتالي، فإنه تعالى لا يتكلم بما يخالف علمه وإلا ناقض حكمته. وثمة تباين أساسي بين بحث معرفة الله وتأثيره في استيعاب القصد الإلهي من الآيات والهرمنيوطيقا النفسية، أو معرفة الإنسان يتمثل في أن معرفة سمات المؤلف في الهرمنيوطيقا النفسية غير محدودة بجمل، أو عبارات خاصة من النص، وأن اكتشاف خصائصه (المؤلف) يساعد على فهم النص بشكل لا يمكن الوصول إلى هذا الفهم لو لم تتحقق تلك المعرفة. بينما لا نجد هناك ضرورة لمعرفة الله في كل آية من آيات القرآن للوصول إلى القصد الإلهي، وإنما

هي لازمة في الآيات التي لا يمكن تفسيرها حسب ظاهرها، أو أنها ليست من محكمات القرآن، أو يبدو كأنها تتعارض مع العلم والعقل، رغم أن مثل هذه المعرفة مؤثرة في فهم الآيات بشكل معمق ومفيدة في تقديم تفسير وتأويل أفضل للقرآن الكريم.

وفي هذا الصدد يتحدث المفسر الكبير الفخر الرازي عن ضرورة الخوض في بحث معرفة الله من أجل الوصول إلى فهم أفضل لآيات القرآن بقوله: «إنما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لانهاية لها، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل والعبث، فإذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى، بل مراده منه غير ذلك الظاهر، ثم فوّضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه، وقطعوا بأن ذلك المعنى أي شيء كان فهو الحق والصواب...»^(٨٦).

وقول الفخر الرازي، بأن مراد الله لا يعرف من الآيات المخالفة للأدلة العقلية القطعية، وتفويض تعيين ذلك المراد إلى علمه دليل على فكره الأشعري الذي يعارضه بعض فرق المسلمين كالشيعة والمعتزلة؛ إذ يعتقد عبد الجبار المعتزلي أنه يمكن الوصول إلى القصد الإلهي في جميع الآيات، حتى المتشابهات منها من خلال الاستعانة بالعقل واللغة وما إلى ذلك^(٨٧).

في بحث آخر مماثل للهرمنيوطيقا النفسية، يركّز الفخر الرازي على النظرة الخارجة عن النص ودورها في الوصول إلى قصد المؤلف لإثبات أن النظرة النابعة من النص نفسه لا تقود المفسر في جميع الآيات إلى القصد الإلهي، وعليه أن يتحرّر من حدود الألفاظ، والعبارات وأسارها، وينطلق خارج نطاق النص في بعض الآيات لمعرفة المقصود الإلهي، فيتعرف وهو خارج النص إلى صفات الله أولاً ثم يعود إلى النص ويفسره بلحاظ هذه المعرفة، يكتب: «إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة، فالمعتزلي يقول: قوله: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾^(٨٨) محكم، وقوله: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾^(٨٩) متشابه، والسني يقلب الأمر إلى ذلك، فلا بد ههنا من قانون يُرجع إليه في هذا الباب فنقول: اللفظ إذا كان محتملاً لمعنيين وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحاً، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحاً، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح، فهذا هو المحكم، وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح، فهذا هو المتشابه فنقول: صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح، لا بد فيه من دليل منفصل، وذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظياً وإما أن يكون عقلياً.

أما القسم الأول: فنقول: هذا إنما يتم إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض، وإذا وقع التعارض بينهما، فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس..

فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال، وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعدد حمله على ظاهره، فعند هذا يتعين التأويل، فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلاً^(٩٠).

إذن إننا نستطيع - وعلى أساس ما ثبته الفخر الرازي - أن نحمل الآية الكريمة ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ على المعنى المرجوح، ونترك المعنى الظاهر أو الراجح متى ما توصلنا في بحث معرفة الله وبالأدلة العقلية القطعية إلى تنزيهه تعالى عن الجسمية. وهذا المنهج في التفسير يماثل ما ذهب إليه كبار علماء الهرمنيوطيقا الرومانسية من أن معرفة صاحب الأثر من خارج النص أهم من النظر إلى النص نفسه وصولاً إلى قصده.

لهذا ينتقد الفخر الرازي ما آمن به المعتزلة والمشبهة حينما حاولوا الوصول إلى القصد الإلهي عبر الهرمنيوطيقا اللغوية، وهو يقول: «يدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾^(٩١) فإنه لما ثبت بصريح العقل أن كل ما كان مختصاً بالحيز فإما أن يكون في الصغر كالجزة الذي لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق، وإما أن يكون أكبر فيكون منقسماً مركباً وكل مركب فإنه ممكن ومحدث، فبهذا الدليل الظاهر يمتنع أن يكون الإله في مكان، فيكون قوله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ متشابهاً فمن تمسك به كان متمسكاً بالمتشابهات.

ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية إلى العبد، فإنه لما ثبت بالبرهان العقلي أن صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي، وثبت أن حصول الداعي من الله تعالى، وثبت متى كان الأمر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجباً، وعدمه عند عدم هذه الداعية واجباً، فحينئذ يبطل ذلك التفويض، وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيئته، فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وإن كثرت استدلالاً بالمتشابهات، فبين الله تعالى في كل هؤلاء الذين يُعرضون عن الدلائل القاطعة ويقتصرون على الظواهر الموهمة أنهم يتمسكون بالمتشابهات لأجل أن في قلوبهم زيغاً عن الحق وطلباً لتقرير الباطل^(٩٢).

إن السبب الذي دفع الفخر الرازي إلى اعتبار حمل اللفظ على المعنى المرجوح من دون دليل غير ممكن، وإهمال الدليل اللفظي المستحصل من ملاحظة النص نفسه هو:

أولاً: إنه يعدّ الدليلين في مستوى واحد لا يَرُجَحُ أحدهما على الآخر، فمثلاً يمكن اعتبار الدليل اللفظي الثاني بأنه دليل على عدم أهمية المعنى الراجح للدليل الأول، يمكن أيضاً أن يؤدي الدليل الأول إلى هذا المعنى؛ أي أن تكون فيه دلالة على عدم اعتبار المعنى الراجح للدليل الثاني.

ثانياً: يرى الفخر الرازي أنه ليس ثمة قطع من ناحية الدلالة في كلا الدليلين المتناقضين: «لأن كل دليل لفظي فإنه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف، وموقوف على عدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم التخصيص، وعدم الإضمار، وعدم المعارض النقلية والعقلي، وكان ذلك المظنون؛ والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعاً»^(٩٣).

فإذا كانت دلالة أحد الدليلين المتعارضين أرجح من الآخر، فإن ذلك - وحسب الفخر الرازي - لا يمكن أن يكون معياراً لترك المعنى الراجح للدليل الآخر إلا في آيات الأحكام التي يمكن الاعتماد فيها على الظن.

النتيجة : تكشف الممارسة العملية للمفسرين والباحثين عن أن معرفة الله ومعرفة صفاته مؤثرة في فهم القصد الإلهي ومن دونها لا يمكن الوصول إلى الفهم الأفضل للقرآن بالاستناد فقط إلى العبارات والآيات، وهذه النتيجة مماثلة لما ذهب إليه علماء الهرمنيوطيقا النفسية.

٢ - المنهج الآخر الذي اتبعه المفسرون للوصول إلى القصد الإلهي من خلال الآيات، هو المنهج اللغوي، حيث يكرّس الباحث جهده للغور في أعماق الآيات القرآنية من خلال الضوابط والقواعد اللغوية وصولاً إلى القصد الإلهي.

يقترّب هذا المنهج في التفسير من طريقة شلايرماخر في الهرمنيوطيقا اللغوية، غير أن المقارنة بين الاثنين غير واردة، فالمفسرون يسخّرون علوماً كثيرة مثل الصرف والنحو والمعاني والبيان واللغة وأصول الفقه لخدمة هذا المنهج في التفسير، ويستعينون بها من أجل فهم أفضل للآيات القرآنية، لا سيما علم أصول الفقه الذي يهدف إلى معرفة مراد المتكلم، ويستطيع أن يردّ على شبهات المعارضين للهرمنيوطيقا الرومانسية، ويسهّل عملية التعرف على قصد المؤلف بلحاظ المصطلحات القرآنية.

وفي ما يأتي من البحث نلقي نظرة على أهم مباحث أصول الفقه وأوجه الاختلاف والالتقاء بين هرمنيوطيقا هيرش، والهرمنيوطيقا الرومانسية، وبين الأسس التي يعتمدها المفسرون.

القصد الإلهي في الآيات القرآنية

خلافاً لما ذهب إليه الحشوية، يعتقد الباحثون أن لله تعالى هدفاً معيَّناً وقصداً محدداً في كل آية قرآنية، وفي غير ذلك تظهر أمامنا إشكاليتان:

أ - اللغو، وهو ما لا يوصف به الله تعالى؛ لأنه منزّه عن كل عيب ونقص^(٩٤).

ب - الإنسان هو المخاطب في الآيات القرآنية حسب ما تذكر كثير من الآيات، ولا بد من أن تتوفر هذه الآيات على القصد الإلهي، وإلا انتفى كون الإنسان مخاطباً^(٩٥).
وعليه، فإن السبب الوحيد لنزول القرآن هو القصد والإرادة الإلهية، وهذا السبب يتفق مع آراء هيرش والهرمنيوطيقا الرومانسية ويتقاطع مع رأي غادامر وأنصاره، أما العوامل الأخرى التي يذكرها هذا الأخير فلا دخل لها في صياغة القرآن الكريم.

إمكانية تفسير القرآن

لوعدنا التفسير كشفاً لمراد الله كما يرى ذلك كثير من المفسرين، فإن القرآن قابل للتفسير؛ ومعنى ذلك أن المفسر يستطيع أن يتوصل إلى القصد الإلهي من خلال الآيات الكريمة؛ ويستشهد الفخر الرازي بأربع عشرة آية قرآنية بوصفها أدلة على إمكانية فهم القرآن^(٩٦). كما يعدّ آخرون الروايات، والعقل، وسنة النبي (ص) والمعصومين (ع) والسيرة العملية للمسلمين بأنها من الأدلة على إمكان معرفة المراد الإلهي.

إضافة إلى ذلك، فإن الاعتقاد بعدم إمكانية فهم القرآن يصطدم بالأوصاف التي أطلقتها الآيات عليه، ومنها كونه هدىً، وموعظة، وذكرًا، وشفاءً، ونورًا، وغير ذلك. هنا يظهر إلى العيان اختلاف آخر بين المفسرين وبين هرمنيوطيقا هيدجر وغادامر، ذلك أن الهرمنيوطيقا الجديدة ترى أنه من المتعذر اكتشاف قصد مبدع النص، أو الأثر الفني.

الوضع

وهو من البحوث التي يطرحها الأصوليون مقدّمة لمعرفة قصد المؤلف؛ وفيه رؤيتان أساسيتان، فهناك من يناصر «نظرية الاعتبار» بينما يتبنى آخرون «نظرية التعهد». يتعهد الواضع على أساس النظرية الثانية، باستخدام العبارات فقط حينما يريد أن يوصل معنىً خاصاً إلى المخاطب. وعلى هذا الأساس، لا يقصد الواضع من كلامه إلا إفهام المعنى لمخاطبيه، ودلالة هذا النوع من الوضع دلالة تصديقية لا تصورية؛ لأن اللفظ يكشف عن إرادة المتكلم لإفهام المعنى. أما في نظرية الاعتبار، فإن الدلالة الوضعية ليست تصديقية بل تصورية؛ لأن أي سامع أو قارئ يفهم معنىً معيناً من الألفاظ التي يواجهها سواء كانت صادرة عن فرد مجنون، أم عن اصطكاك شيئين، أم كان مصدرها شخصاً عاقلاً. وهناك مرحلتان بعد الدلالة التصورية، وهما:

أ - الدلالة التصديقية الأولى: ويراد منها أن المتكلم أراد أن يتحدث بما يطابق عرف العقلاء ويفهم المعنى الذي يفهمه هو نفسه من الألفاظ، وهذه ليست دلالة وضعية بل سياقية وحالية.

ب - والدلالة التصديقية الثانية: أي أن المتكلم قصد الشيء الذي أراد أن يوصله إلى

مخاطبه في قوالب لفظية، بمعنى أن قصده الجدّي هو المعنى الذي يفهم من اللفظ .
بعد بحث الوضع، يبحث الأصوليون عن الواضع؛ من هو؟ وهل الله هو الذي وضع
الألفاظ للمعاني؟

ثمة فروق أساسية هنا أيضاً بين الأصوليين، وبين هيرش، والهرمنيوطيقا
الرومانسية، إذ يرى هيرش أن معنى كلام المؤلف هو الذي توخّاه وأراده، وعلى مفسر
النص أن يذعن لهذه الرغبة تماماً في فهمه؛ لأن المعنى يرتبط بالوعي لا بالكلمات، لوجود
علاقة وثيقة بينه وبين إرادة المؤلف ورغبته .

أما الأصوليون فيعتقدون بأنّ للجملة ثلاث دلالات . مثال ذلك أن السامع لجملة «الحق
منتصر» يتبادر إلى ذهنه فور سماعها المدلول اللغوي لها سواء كان مصدرها إنساناً واعياً،
أم نائماً، أم صدر عن اصطكاك حجرين .

فيصار أولاً إلى تصور «الحق» ثم «منتصر»، ثم ينتقل التصور بعد هاتين المرحلتين
إلى النسبة التامة التي وضعت من أجلها هذه الجملة، فيقال لهذه الدلالة: الدلالة التصورية .
فإذا كانت العبارة صادرة عن شخص نائم، أو عن اصطكاك حجرين: أحدهما بالآخر
توقفنا عند الدلالة التصورية وحسب؛ أما إذا كان مصدرها إنساناً كامل الوعي والشعور،
فإن الدلالة ترتقي إلى مرحلة أعلى، ألا وهي مرحلة التصديق، ونفهم من الجملة أن المتكلم
لم يقصد إيجاد التصور فقط بل أراد أيضاً إثبات الخبر للمبتدأ؛ وهذه الدلالة التصديقية
على نوعين: إرادة استعمالية وإرادة جدية، فقد نسمع عبارة تتوفر على الداليتين
التصورية والتصديقية لكنها لا تنطلق من إرادة جدية، فيكون المتكلم عندئذ في مقام الهزل
وليس الجد .

على هذا الأساس يعتقد الأصوليون أن للآيات القرآنية دلالات تصورية، والعلم
بالوضع لدى المفسر، أو المخاطب، كافٍ لتحقق الدلالة التصورية، رغم وجود قرائن في
الآيات يبدو منها أن إرادة الله تتقاطع مع الدلالة التصورية، كما في الآية الشريفة: ﴿ثم
استوى على العرش﴾، حيث ينتقل الذهن من اللفظ إلى المعنى في عملية لا يتدخل فيها أي
شرط ضروري، سوى العلم بوضع مصطلحات الآية لمعانٍ خاصة أخذها بالاعتبار واطع
المفردة .

إضافة إلى هذه الدلالة، فإن للآية الكريمة دلالة أخرى تفهيمية أو تصديقية، بمعنى أن
الله تعالى قصد من الآية الكريمة تفهيم المعنى، ولهذه الدلالة التصديقية شرط آخر يضاف
إلى الإرادة في وضع الألفاظ للمعاني، وهو أن نحرز أن الله تعالى في مقام التفهيم، ولا
توجد أية قرينة متصلة للمخاطبين بالقرآن مخالفة للمدلول التصوري الأولي .

وسوى هاتين الداليتين: التصورية والتفهيمية، فإن للآية الشريفة دلالة ثالثة، وهي

الدلالة اللفظية على أن الإرادة الجدية لله تعالى مطابقة للإرادة الاستعمالية، وهذه دلالة ثابتة عند العقلاء، غير أنها تحتاج إلى شرط آخر إضافة إلى شرطي الدلالة التفهيمية، هو أن يحرز مخاطب القرآن ومفسره عدم وجود قرينة منفصلة تدل على خلاف المراد الجدي للآيات القرآنية.

في هرمنيوطيقا هيرش ليس للجملة إلا معنى لفظي واحد، وأما المعنى الآخر الذي يضعه المفسر، فهو ليس في قصد مؤلف النص، وإرادته، ولا يمثل معناه اللفظي . والفارق الآخر بين نظرية هيرش والهرمينيوطيقا الرومانسية وبين معتقدات وآراء الأصوليين هو أن المتكلم في رأي الأصوليين يجب أن يعد نفسه تابعاً لوضع الواضع لو أراد أن يستخدم الألفاظ والجمل، ويستعين لإيصال المعنى بعبارات محددة، من دون أن يحق له استخدام أي مصطلح، لإيصال أي معنى . ذلك أن للمصطلح قبل مرحلة الاستخدام معنى معيناً، وعلى المتكلم أن يلحظ قصده ثم يستخدم المصطلح الذي وضع للمعنى . فالأصولي - على هذا الأساس - وخلافاً لنظرية هيرش لا يرى أن المعنى تابع لقصد المؤلف، بل القصد هو الذي يتبع وضع الواضع، فإذا استخدم المتكلم ألفاظاً وعبارات، فإن معنى ما يقوله في الدلالة التصورية هو المعنى الذي حدده وضع الواضع، وإذا عنى من المصطلحات غير ذلك المعنى، فلا بد من أن يأتي بقرينة، متصلة في الدلالة التفهيمية، ومنفصلة في الدلالة التصديقية الثانية، وفي غير ذلك فإن تصور المخاطب بالنص القرآني، للآيات سيكون مطابقاً لأصول التخاطب العقلي، ومنها أصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة الظهور، وغير ذلك من المبادئ.

إشكاليات نظرية القصد

ثمة أسباب يطرحها دعماً لرأيه من يسقط قصد المؤلف من الاعتبار، ويرى أن النص هو هدف التأويل، منها:

١ - تبنت جماعة ما طرحه فرويد في التحليل النفسي حول وجود نوعين من الضمير عند الإنسان: الظاهر والباطن، وأن الثاني غير محسوس حتى للفرد نفسه ولا يمكن الوصول إليه إلا بعد إجراء تحليل نفسي يستغرق ساعات عديدة، وعليه فإن مبدع أثر فني قد يبادر إلى نقل معانٍ معينة إلى أثره كامنة في ضميره الباطن من دون وعي منه، وبالتالي فإن المخاطب لا يستطيع أن يجزم بأن معنى النص يكمن فقط في قصد المؤلف حتى إن كان عالماً بهذا القصد، وسمعه من المؤلف نفسه؛ لأن النص قد يحتوي على جوانب من شخصية مبدعه من دون أن يكون له علم بها. إلا أن نجد كاتباً، أو فناناً محيطاً بكل

خصوصيات شخصيته، فعندئذ نستطيع أن ندّعي بأن معنى النص، أو الأثر الصادر عنه هو عين قصده «وفرض المحال ليس بمحال».

بناءً على ما مر، فإن نية المؤلف تُعدّ واحدةً من العوامل التي تساعد في بناء النص، وليست هي الوحيدة، ولا نستطيع أن نحصر فهم النص في قصد المؤلف، واستخدام هذا القصد في صحة المعاني التي يمكن استلالها من النص من عدمها.

٢ - سلطة اللسان وأداة البيان على المؤلف: «يسيطر اللسان أو أداة البيان على الفنان للحظات أثناء عملية الخلق والإبداع الفني، فيصبح منقاداً من دون إرادة، أو علم للغة الأثر الفني، وأساليب البيان المجازي»^(٩٧). هذه الإشكالية تماثل مع شيء من الاختلاف العامل الذي بلور بحث الدلالة التصديقية الأولى .

إضافةً إلى هذه الإشكاليات الهرمنيوطيقية ثمة إشكاليات يمكن متابعتها في المصادر التفسيرية والقرآنية والأصولية رغم أنها غير مطروحة بصورة صريحة ومستقلة:

أ- التقيية: حينما يواجه الكاتب، أو المؤلف عدواً فكرياً يخاف منه على روحه وماله وعرضه، فإنه يمارس عملية الكتابة من دون أن يقترب من الخط الأحمر، أو يكتب ما يُناقض أفكار عدوه. في هذه الحالة لا يستطيع المخاطب أن يصل إلى قصد المؤلف بوساطة النص .

ب- حينما يكتب المؤلف ويكون هازلاً ومازحاً، فإنه يتعذر الوصول إلى قصد ومراده من العبارات المدونة بهذه الطريقة.

ج- قد لا يمارس المؤلف تقيية، ولا يكتب مزاحاً كما أنه لا يخضع لسلطة اللسان وأداة البيان، لكنه يضطر إلى الاستعانة بمصطلحات مشتركة بين الحق والباطل لإيصال المفهوم لأن مخاطبه في مستوى معين من الفهم والإدراك، ولا يمكن التحدث إليه بغير هذه الطريقة؛ يقول الفخر الرازي في هذا الصدد: «إن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم، ولا بمتحيز، ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونفي، فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه، ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح»^(٩٨).

ولو افترضنا أن قصد المؤلف هو العامل الوحيد في بناء الأثر الفني، فإننا لا نستطيع كذلك أن نعدّ القصد هو المعيار في تحديد معنى الأثر أو النص، بل لا نستطيع أن نصنّفه عاملاً أهم في تكوين المعنى؛ «لأننا لا يمكن في أكثر الحالات أن نجد وثيقة تنبئنا بدقة عن قصد المؤلف. وحينما نحصر الأمر بمعرفة القصد فإننا نضطر إلى الاعتماد على فرضيات

وهمية وغير دقيقة في تحديد هذا القصد ونسبته إلى المؤلف لعدم توفر تفاصيل كافية ووثائق تاريخية مسندة عن حياته. وتبرز هذه الملاحظة بوضوح أكبر لدى دراسة الأدبيات الكلاسيكية؛ لأنه لم يصلنا إلا النادر والقليل عن حياة مؤلفي القرون الماضية، بحيث لا ينفع أبداً في تحديد القصد المطلوب... فكيف يتسنى لنا أن نربط بين معاني التراث الذي وصلنا عن المؤلفين القدامى وبين نواياهم، مع هذا الكم القليل الذي وصل إلينا عن حياتهم وأهدافهم ومقاصدهم»^(٩٩).

من بين الإشكاليات المذكورة، لا مجال لطرح الإشكالية الأولى بالنسبة لخالق القرآن بأي وجه من الوجوه؛ لأنها قائمة على أساس التحليل النفسي ومبدأ اللاشعور في الإنسان، هذا اللاشعور الذي يمكن أن يصبح أحد عوامل إيجاد الأثر الفني، بحيث يعجز المخاطب عن الوصول إلى القصد عبر النص أو الأثر، وبفرض معرفة القصد يعجز عن الوصول إلى المعنى عن طريق الأثر. أما الإشكالية الثانية التي يمكن أن تقترب من بعض الإشكاليات المطروحة في مصادر التفسير والأصول، فيمكن الرد عليها بشكل قاطع باستلهاهم قواعد علم أصول الفقه بالشكل الذي بينته كتب هذا العلم بصورة تفصيلية.

الهوامش

- (١) مرسيا إلياد، هرمونتيك، فصلية «معرفت»، العدد ٢٢، ص ٤: فهم عزين، علم التفسير، ٩.
- (٢) أحمدى، بابك، ساختار وتاويل متن (بنية تأويل النص)، نشر مركز، ج ٢، ص ٤٩٦.
- (٣) مرسيا إلياد، «معرفت»، ٢٢، ص ٨٥.
- (٤) أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ١٣.
- (٥) أحمدى، بابك، مصدر سابق، عدد ٢، ص ٤٩٧.
- (٦) بالمر، أ. ريتشارد، [علم الهرمونتيك]، انتشارات هرمس، ٤١.
- (٧) نيتشه، هيدجر وآخرون، هرمونتيك مدرن (الهرمنيوطيقا المعاصرة)، نشر مركز، ص ١٢٤.
- (٨) المصدر نفسه، ص ١٢٤.
- (٩) مرسيا إلياد، «معرفت»، عدد ٢٢، ص ٨٢.
- (١٠) بالمر، أ. ريتشارد، مصدر سابق، ص ٩٥.
- (١١) فوكو، ميشيل، فراسوى ساختار كراي، نشر ني، ص ٥١؛ وأنظر: مرسيا إلياد، م. س، عدد ٢٢/ ص ٨٦.
- (١٢) نيتشه، م. س، ص ٢١٥.
- (١٣) هوى، ديفيد كوزنز، حلقة انتقادي [الحلقة الإنتقادي]، ص ١١.
- (١٤) نيتشه، م. س، ص ١٢٤.
- (١٥) الفتح ١٠.
- (١٦) الأعراف: ٥٤.
- (١٧) القيامة ٢٢.
- (١٨) الفتح ٢.
- (١٩) القصص: ٨٨.
- (٢٠) بالمر، أ. ريتشارد، م. س، ص ٤٦٣.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٦٠.
- (٢٢) هوى، كوزنز، م. س، ص ١٤٥.
- (٢٣) بالمر، أ. ريتشارد، مصدر سابق، ص ٩٥.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ١١٨.
- (٢٥) مورن إدغار، شناخت شناخت (معرفة المعرفة)، طهران، سروش، ص ١٨٣.
- (٢٦) بالمر، أ. ريتشارد، م. س، ص ١٤٥.
- (٢٧) نيتشه، م. س، ص ٣٣٩.
- (٢٨) بالمر، أ. ريتشارد، م. س، ص ٥٢.
- (٢٩) نيتشه، م. س، ص ٢١٠.
- (٣٠) هوى كوزنز، م. س، ص ١٦٢.
- (٣١) أحمدى، بابك، م. س، ج ٢، ص ٥٩٣.
- (٣٢) هوى كوزنز، م. س، ص ٨٤.
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.
- (٣٤) أحمدى، بابك، م. س، ج ٢، ص ٥٩٢.
- (٣٥) هوى، كوزنز، م. س، ص ٨٤.

- (٣٦) المصدر نفسه، ص ٨٣ .
- (٣٧) المصدر نفسه، ص ٨٣ .
- (٣٨) المصدر نفسه، ص ١٤٣ .
- (٣٩) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ج ٢، ص ٢٤ .
- (٤٠) زاير، عادل عبدالجبار، معجم الفاظ العلم والمعرفة في اللغة العربية، ص ٢٤ .
- (٤١) الخوئي، أبو القاسم، البيان، ص ٢٦٧ .
- (٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٨ .
- (٤٣) الطباطبائي، محمد حسين، م.س، ج ٣، ص ٤٠ .
- (٤٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤ .
- (٤٥) الخوئي، أبو القاسم، م.س، ص ٢٦٣ .
- (٤٦) الطباطبائي، محمد حسين، م.س، ج ٢، ص ٣٥ .
- (٤٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٧ و ج ٥، ص ٢٠ .
- (٤٨) النساء: ٨٢ .
- (٤٩) راجع: الطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ٣٦٧ .
- (٥٠) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٦٥ و ٢٦٦ .
- (٥١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤ .
- (٥٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٢٩٠ .
- (٥٣) الطباطبائي، محمد حسين، م.س، ج ٣، ص ٤٨ .
- (٥٤) الزركشي، م.س، ج ٢، ص ٢٩١ .
- (٥٥) الطباطبائي، محمد حسين، م.س، ج ١، ص ٤ .
- (٥٦) الزمخشري، جار الله، الكشاف .
- (٥٧) الزرقاني، عبدالعظيم، مناهل العرفان، ج ٢، ص ٦ .
- (٥٨) الزركشي، م.س، ج ١، ص ١٣ .
- (٥٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٨٣ .
- (٦٠) الطباطبائي، محمد حسين، م.س، ج ١، ص ٤٩ .
- (٦١) الخوئي، أبو القاسم، م.س، ص ٢٦٩ .
- (٦٢) الزركشي، م.س، ج ٢، ص ٢٩٠ .
- (٦٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩١ .
- (٦٤) الصدر، محمد باقر، مقدمات في التفسير الموضوعي، ص ١١ .
- (٦٥) الزرقاني، عبدالعظيم، م.س، ج ٢، ص ٨ .
- (٦٦) الطباطبائي، محمد حسين، م.س، ج ١، ص ١١ .
- (٦٧) الصدر، محمد باقر، م.س، ص ١١ .
- (٦٨) هوى، كوزنز، م.س، ص ٨٧ .
- (٦٩) المصدر نفسه، ص ٨٠ .
- (٧٠) المصدر نفسه، ص ٨١ .
- (٧١) المصدر نفسه، ص ٨٤ .
- (٧٢) المصدر نفسه، ص ١٠٠ .

- (٧٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢ .
- (٧٤) نيتشه، م.س، ص ٢١٠ .
- (٧٥) هوى، كوزنز، م.س، ص ١٤٣ .
- (٧٦) المصدر نفسه، ص ١٦٢ .
- (٧٧) المصدر نفسه، ص ١٤٢ .
- (٧٨) أحمدى، بابك، م.س، ص ٥٢٣ .
- (٧٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٣٥ .
- (٨٠) نيتشه، م.س، ص ١١٠ .
- (٨١) أحمدى، بابك، م.س، ج ٢، ص ٥٧٤ .
- (٨٢) بالمرأ. ريتشارد، م.س، ص ٧٠ .
- (٨٣) نفسه، ص ٧٥ .
- (٨٤) هوى، كوزنز، م.س، ص ٨٤ .
- (٨٥) مرسيا إلياد، م.س، ج ٢٢، ص ٨٦ .
- (٨٦) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج ٧، ص ١٩٠ .
- (٨٧) المعتزلي، القاضي عبد الجبار، المغني، ج ١٦، ص ٣٦١ .
- (٨٨) الكهف: الآية ٢٩ .
- (٨٩) التكويد: الآية ٢٩ .
- (٩٠) الفخر الرازي، م.س، ج ٧، ص ١٨٠-١٨١ .
- (٩١) طه: ٥ .
- (٩٢) الفخر الرازي، م.س، ج ٧، ص ١٨٧-١٨٨ .
- (٩٣) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٨٢ .
- (٩٤) الفخر الرازي، المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ١٦٩ .
- (٩٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤ أنظر البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٣١٦ .
- (٩٦) الفخر الرازي، م.س، ج ٢، ص ٣ .
- (٩٧) أحمدى، بابك، آفرينش وازادي (الخلق والحرية)، ص ٢٠ .
- (٩٨) الفخر الرازي، م.س، ج ٧، ص ١٨٤ .
- (٩٩) أحمدى، بابك، آفرينش وازادي، ص ٢٥-٢٦ .